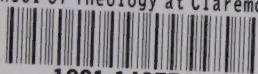


School of Theology at Claremont




1001 1407748

BR
55
Z4
Rhe.5
Hft.8



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

18
Biblische Zeit- und Streitfragen.

Herausgegeben von
Prof. D. Kropatschek.

Hellenismus und Christentum.

Von

D. C. F. Georg Heinrici,
Professor in Leipzig.

Distinguamus!

2. Tausend.

SERIES



LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

1909.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

304

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

Alle Rechte vorbehalten.

I. In der christlichen Legendenliteratur ist eines der merkwürdigsten Stücke das Martyrium des Philosophen und Zauberers Cyprian, der für den „wundertätigen Magus“ Calderons und auch für die Faustsage in ihrer ursprünglichen Gestalt Vorbild geworden ist. Der Zauberer hat die Länder durchwandert, in denen er die geheimnisvolle Kunde erhalten konnte von der Macht über die Geister. Ausgerüstet mit den Mitteln, die übernatürlichen Wesen sich dienstbar zu machen, wirkt er in Antiochia das Erstaunlichste. Aber die Geister, über die er gebietet, beben zurück und erlahmen an der größeren Macht des Kreuzes. Diese ist für sie unbesiegbar; denn vergeblich bemühen sie sich auf Befehl Cyprians, die reine Jungfrau Justina zu vergewaltigen. Da schlägt Cyprian in sich und beugt sich vor der Macht des Kreuzes. Er bekennt seinen gottlosen Wandel, er entsagt der Macht über die Geister und aller Zauberei, er verbrennt die Zauberbücher, wird Christ und stirbt als Märtyrer. 1) Die Legende ist typisch für die Wertung des Gegensatzes von Christentum und Heidentum. Derselbe ist ein unbedingter. Es handelt sich in ihm um Sieg oder Tod.

Aber die Rehrseite. Mit sich steigendem Nachdruck betonen die Kirchenschriftsteller von den Apologeten an die Verwandtschaft der hellenischen Weisheit mit dem Christentum. Sie erkennen darin das Walten der Vorsehung Gottes. Auch die hellenische Weisheit berge in sich die Wahrheitskeime, die im Christentum zur allumfassenden Heilslehre zusammengefaßt sind. Die „unwissenden Schreier“, die gegen die hellenische Philosophie ankämpfen, vergleicht Clemens von Alexandria mit den Gefährten des Odysseus, die sich die Ohren mit Wachs verstopften. Justinus (Apol. II. 13) sagt selbstbewußt: „was überall geistig wertvolles Gemeingut ist, das gehört den Christen“, und begründet dieses Urteil mit dem Hinweis auf die Wahlverwandtschaft mit der Philosophie. Eusebius von Caesarea bucht in seiner groß angelegten Einleitung ins Evangelium (προπαρασκευὴ εὐαγγελική) sorgfältig die sich be-

gegnenden Gedanken, und Basilius ermahnt die christliche Jugend zur ernstesten Beschäftigung mit der hellenischen Literatur ²⁾

Diese entgegengesetzten Wertungen beleuchten die Sachlage. Das Christentum, das auf dem von der hellenistischen Kultur zugerüsteten Boden Wurzel schlug, steht zu ihr in einem Doppelverhältnisse. Die hellenistischen Religionen sind ihm unterwertiges und verderbliches Heidentum. In den religiös-ethisch bestimmten philosophischen Bestrebungen erkennt es die Vorbereitung für die Gotteswahrheit, die es der Welt darbietet. Und diese Erkenntnis steigert die Siegesgewißheit, kraft deren für das Evangelium der Name, mit dem der Hellene die höchsten Errungenschaften seines Geisteslebens bezeichnete, der Name Philosophie in Anspruch genommen wird. Diese Entlehnung ist das Siegel für den Anspruch auf volle geistige Ebenbürtigkeit. Die Art aber, in der die Kirchenschriftsteller diese Ebenbürtigkeit in Anspruch nehmen, offenbart etwas von freudiger Überraschung. Der neue Geist des Evangeliums hatte in neuen Formen sich durchgesetzt. Urfrisch, in eigenartigem Ausdruck boten ihn die im Neuen Testamente vereinten Schriften dar, diese klassische Literatur des Urchristentums. Es war für die späteren Generationen eine Entdeckung, in der hellenischen Geistesarbeit so viel dem Christentum Verwandtes feststellen zu können.

II. Was die alte Kirche als Heidentum von sich stieß und was sie als übereinstimmendes Geistesgut sich aneignete, bildet für den Hellenismus eine und dieselbe Größe; es ist der Gehalt der hellenistischen Kultur, wie er sich in einem halben Jahrtausend herausgearbeitet und überlieferungsmäßig verfestigt hat. Die Siegeszüge Alexanders des Großen bereiteten ihr den Boden. Die Schranken, welche die Völker des Westens und des Ostens geschieden hatten, wurden niedergerissen. Neue Reiche monarchischen Charakters bildeten sich in Agypten, Syrien, Kleinasien, Griechenland, politisch getrennt, oft verfeindet, aber innerlich verbunden; denn die geistigen Güter, an denen alle teil haben wollten, hatten die Hellenen erarbeitet, diese sind das „Prägevolk“. Allem Wissen von Natur und Geist, von Welt und Mensch, sei's übernommen, sei's neu gewonnen, hatten sie die klassische Form gegeben.³⁾ Dies gilt auch für die Römer, die Erben

der Errungenschaften Alexanders. In der Poesie, der Redekunst, der Philosophie wurden sie Schüler der Hellenen.

Die Aneignung der hellenischen Geistesgüter erfolgte unter veränderten Bedingungen. In fest gefügten Verfassungen hatten die alten Stadtstaaten das innere Gleichgewicht und die soziale Ordnung erhalten. Der Staatskult war für alle verbindlich und wurde von den Priesterschaften streng überwacht. Die Rechte der Bürgerschaft waren bestimmt bemessen. Der freie Bürger, der zugewanderte Fremde, der Sklave hatte sich den gegebenen Ordnungen, die in der Polis anerkannt waren, anzupassen. Diese politischen und sozialen Bildungen lockerten und lösten sich in der hellenistischen Zeit. An die Stelle der Verfassung der Stadtstaaten trat der persönliche Wille des Monarchen. Die Bodenständigkeit des Altgriechentums fehlte den neuen Staaten und den neu gegründeten Städten, in denen der Unterschied von Bürgern und Zugewanderten sich ausglich. Die geistige Bewegung und der Austausch war freier. Nicht der Stand, dem man zugezählt wurde, sondern die Persönlichkeit nach ihrer Eigenart wurde wertbestimmend. Dies kam namentlich den Schichten zu gut, die in den Stadtstaaten so gut wie entrechtet waren. Sie fanden sich in Vereinen zusammen, die zugleich neuen Religionsformen die Türe öffneten, so daß mit den einheimischen Kulte fremde Kulte in Wettbewerb traten. Namentlich die orientalischen Religionen und die mystischen Kulte gewannen einen steigenden Einfluß. Monarchisch regierte Staaten also, eine ausgleichende Bildung, in der das Griechische Volks- und Weltsprache wurde, das Einstürmen fremder Religionen, die stärkere Betonung der Persönlichkeit, das Aufstreben der unteren Schichten der Gesellschaft, dies sind die wesentlichsten Charakterzüge des Hellenismus. Philosophische und religiöse Strömungen laufen bald widereinander, bald nähern und vermischen sie sich. Aufklärung und Aberglauben, Mysterienweisheit und radikaler Skeptizismus streiten um den Vorrang. Wanderredner, Religionsstifter, Zauberer und Wahrsager ziehen durch Land und Stadt und werben um Anhänger. Es ist eine unruhig bewegte Welt. Wie die Nachfolger Alexanders um die politische Macht ringen, so drängen sich die Adepten der Geheimlehren, die Moralprediger der Populärphilosophie, berufene und unberufene Weltbeglückler in das öffentliche Leben. Die verschiedenartigsten Interessen und Ideale wollen sich durchsetzen, der grobdrätige Aberglaube und die durchgeistigte

Mythik, die Rationalisierung der Göttermymthen oder auch ihre Verhöhnung, das reine Tugendstreben und die selbstsüchtige Seelenfängerei. Wer diese verschiedenartigen Fermente der hellenistischen Kultur zu sondern sich bemüht, findet eine unübersehbar große Mannigfaltigkeit in bunten Abtönungen und Mischungen, aber vergebens sucht er nach der Grundkraft, die das Mannigfaltige zusammenhält und das Dunkle und Unheimliche durchläutert. Es ist eine synkretistische Kultur, in der allerdings trotz aller Gegensätze das Streben nach einer universellen Weltanschauung liegt. Sie will alles Wertvolle zusammenfassen, wie die Ptolemäer im Serapeum oder Agrippa im Pantheon. Aber dies Streben kommt nicht zum Ziel. Teils ist es gehemmt durch die Macht des Aberglaubens, teils durch die Schulgegensätze der Bildungsphilosophen, die doch schließlich darin übereinstimmten, das alte aristokratische Selbstgefühl des Hellenen, der den Bananen als Geschöpf niederer Ordnung verachtete, in verschiedener Weise zu pflegen und zu stützen. Auch die Rhetorik änderte darin nichts, die ihr höchstes Ziel in der Prunkrede suchte und fand. Die philologische Wissenschaft aber, die sich in der hellenistischen Epoche zu hoher Blüte entwickelte, hielt sich in gelehrter Isolierung abseits vom Ströme des Lebens.

III. Diese Welt ist uns voller erschlossen, seitdem nicht mehr ausschließlich aus den Literaturdenkmälern die Kunde von ihr geschöpft wird, sondern aus den urkundlichen Zeugnissen, „die nichts hinter sich haben“, in denen das Lieben und Leiden, die Sorgen und die Hoffnungen, der Aberglaube und die Treuherzigkeit vergangener Zeiten unmittelbar zu uns sprechen. Die Inschriften, die Papyrusfunde in Ägypten, die Scherben von Ton und Glas mit ihren Wunsch- und Mahnworten, die Fluchtafeln und Amulette zur Abwehr des bösen Blicks und was alles sonst noch bringen uns in unmittelbare Berührung mit dem Leben und Wandel des Hellenismus. Besonders was man fromm nannte und wie man fromm sein wollte, das veranschaulichen diese urkundlichen Reste, die aus der Verborgenheit infolge emsigster und erfolgreichster Arbeit neu ans Licht gebracht sind, indem sie die Angaben der Literatur beglaubigen und beleben; dazu beweisen sie auch, daß der Abstand zwischen dem Empfinden des Volks und den literarischen Quellen nicht so weit ist, als dies bisweilen behauptet wird.

Diese Bereicherungen gestatten ein lebensvolleres Bild von den mannigfachen Äußerungen der Frömmigkeit in der hellenistischen Zeit in knappen Zügen zu entwerfen; denn sowohl in der Literatur, wie in den Funden urkundlichen Wertes treten bestimmte Grundzüge hervor, die in der Pflege und Fortbildung von uralten Überlieferungen sich festgelegt haben.

1. Die antike Frömmigkeit orientiert sich an ihrem Weltbilde. Die Erde bildet den Mittelpunkt der Welt. Über ihr erstreckt sich die Welt unter dem Monde, die mit der Luft (aër) erfüllt ist. Darüber wölbt sich die Welt des Äthers, aus dem die Sonne und die Sterne Kraft und Leben saugen, „der unendliche, alles umfassende Äther, der aus dem lichtesten Feuer besteht“. Diese Welt ist erfüllt mit den Lebewesen der Erde, den Dämonen und den Göttern. „Alles ist voll von Göttern und Dämonen.“ Die Götter wohnen im lichten Äther, die Dämonen, Mittelwesen verschiedener Gesinnung und Kraft, beherrschen die Welt zwischen Mond und Erde. Auf der Erde aber herrscht der Mensch, dieses Doppelwesen, das in sich ebenso die vier Grundbestandteile des Kosmos, Erde, Wasser, Feuer und Luft, vereinigt, wie es kraft seines Geistes auch teil hat an der Lebensluft der Götter, dem Äther. So ist die Welt ein Ganzes, in sich durch unendlich zahlreiche Fäden verbunden; Äther, Luft und Erde und alles, was sie erfüllen, gehören zusammen, die Erde aber ist das Abbild der Himmelswelt. Wer diese innig verbundene Mannigfaltigkeit übersieht, darf mit Heraklit sagen, alles ist menschlich und alles ist göttlich.

Der Mensch steht unter den Eindruck dieser geheimnisvollen Beziehungen. Sie dünken ihm wunderbar. Überall sucht er Zeugnisse für dieselben. In die Stimmung des antiken Menschen, der sich das Unendliche zu veranschaulichen bestrebt, versetzt uns des Porphyrius gelehrte und geistvolle allegorische Deutung der Nymphengrotte in Homers Odyssee (XIII 96—112). Die Grotte ist die Welt, in sich geschlossen, außen unscheinbar, innerlich licht. Durch die Pforte der Götter im Süden treten die Seelen aus der Lichtwelt des Äthers den irdischen Wandel nach vorherbestimmten Stationen an. Die purpurnen Gewänder, welche die Nymphen weben, veranschaulichen das körperliche Lebensblut, mit dem die ätherische Seele sich verbindet, bis sie durch die Pforte des Nordens dieses Leben verläßt, das sich unter dem Kreislauf der Gestirne vollzogen hat. Noch

stimmungsvoller ist das Bruchstück vom Styr⁵⁾, das Porphyrius dem Bardesanes entnimmt. Bei den Indern ist bei dem hohen Berge, der etwa den Mittelpunkt der Erde bildet, eine von der Natur gebildete Höhle, in der eine zwölf Ellen hohe Gestalt emporragt, deren rechte Hälfte männliche, deren linke weibliche Form hat. Aus welchen Stoffen sie besteht, bleibt ein Geheimnis. Die Arme sind auf der Brust gekreuzt. Auf der Brust ist rechts die Sonne, links der Mond zu schauen, auf den Armen ist eingemeißelt alles was da lebt und ist, Engel, Berge, Meer, Fluß, Okeanos, Pflanzen, Tiere. Nichts ist vergessen. Das Gebilde hat Leben in sich. Als eine Frevlerhand ihm ein Haar ausriß, floß Blut, und der Frevler, obwohl er ein König war, konnte von den Brahmanen schwer entschützt werden. Im Anschauen dieses Bildes wird aller Frevler kund; denn wer an ihm vorüber geht, gelangt am Ende der Höhle an eine Pforte, die sich dem Frevler, der seine Sünde nicht gebüßt hat, so verengt, daß er den Durchgang aufgeben muß, während sie sich vor dem Entschützten weitet.

In diesen phantastischen Bildern zeigt sich, wie innig die Lebensanschauungen der antiken Frömmigkeit mit dem Weltbilde verwachsen sind. Der Mensch gehört eben dem Kosmos an, also lebt er nicht nur auf der Erde, sondern steht auch unter dem Einfluß der Mittelwesen und trachtet nach der lichten Welt der Götter. Als Erdenwesen ist er dem Wandel und Wechsel der Dinge unterworfen, allen Gefährdungen durch Neid und Not, durch Krankheit und Todesgefahr sieht er sich ausgesetzt, und am Ausgang des Erdenwallens wartet seiner der Tod und das Gericht. So schwankt er zwischen Furcht und Hoffnung. Das Erden-dasein erscheint widerspruchsvoll und rätselhaft. Wie befreit er sich von der Furcht? Wie sichert er seine Hoffnungen? Wie erhebt er sich über alles Unvollkommene zur Einheit mit der ewigen lichten Welt der Götter?

2. Die Durchschnittsfrömmigkeit hat viele Antworten gefunden auf diese Fragen, die schließlich alle in dem Grundsatz begegnen, daß alles Außerordentliche als göttliche Schickung anzusehen ist, und daß alles Überkräftige, alles was zu herrschen vermag, göttlichen Wesens ist.⁶⁾ Mit diesem Grundsatz verbindet sich die Überzeugung, daß es gewisse Wahrheiten gibt, die unbestrittenes Gemeingut aller sind und als unmittelbar einleuchtend allgemeine Anerkennung verlangen dürfen; es sind vor allem die „gemeinsamen Ein-

sichten“, die *νομὰι ἐννοιαί*, wie die Stoiker sagten, über das was gut und gerecht und was böse und ungerecht ist (Origenes gegen Celsus VIII 52), sodann die Verehrung der Götter; „denn was kann so offenkundig sein und so einleuchtend, wenn wir die Augen zum Himmel erheben und das Himmelsbild angeschaut haben, als daß es eine Gottheit gibt, von der dies geleitet wird“. „Es gibt kein Volk ohne Gottesverehrung (*ἔθνος ἀνθρώπων ἄθεον*), so wie es auch kein Volk ohne Herrscher gibt“. Wie verschieden aber sind die Götter! Zuerst kommen die Olympier, die Ätherwesen (*αἰθέριοι*), sodann die Himmlischen (*οὐράνιοι*), das will sagen, Sonne, Mond, Sterne, Wind, Wolken, dann die Gottheiten der unterhimmlischen Sphäre, darunter die Iris, der Regenbogen, endlich die Erden-, Meer- und Unterweltgötter (Artemidor II 34).

Unter der Obmacht dieser göttlichen Wesenheiten steht der schwache Mensch. Er ist ihnen ausgeliefert. Er glaubt sich umringt und beeinflusst von geheimnisvollen, unerreichbaren, ihm an Natur und Kraft überlegenen Gewalten. Wie soll er zu ihnen Stellung nehmen, um sein Leben zu sichern, sich ihre Gunst zu erhalten und sich vor ihrem Unwillen und Neid zu wahren? Denn das Irdische und Überirdische stehen stetig in Wechselwirkung. Der Wege gibt's viele. Die Priester, die „Theologen“, d. h. im Sinne der Antike die Kenner und Deuter alles Übernatürlichen und Außerordentlichen, die Wahrsager, Traumdeuter vornehmen und gemeinen Schlages, die Genossen der mystischen Weihen und Winkelskulte wissen für alle Sorgen und Nöte Rat. Die Zauberer und Hexen kennen Geheimmittel, um den Leidenschaften, der Liebe, dem Haß jedes Gelüsten zu befriedigen und auch der ausschweifendsten Neugier sich nicht zu versagen. Die hellenistische Welt ist ja voll von Winkelpropheten, Wahrsagern, Wunderärzten und Zauberern jeder Art. Ioseppus in seinem Denkbuch (*ἱστορικὸν* Kap. 144) zählt nicht weniger als achtundfünfzig Methoden der Wahrsagekunst auf. Die Magie vermißt sich, durch Namenszauber, Räucherungen und Beschwörungen die Dämonen sich dienstbar zu machen oder auch ihre Bosheit abzulenken. Die Wahrsager enthüllen die Zukunft, als säßen sie im Räte der allwissenden Gottheit. Alle fordern für ihre Weissagen, mögen sie noch so abenteuerlich sein, unbedingten Gehorsam. Und wenn alles versagt, so muß der Mensch dem unerbittlichen Schicksal, das herzlos Gewalt übt und auch den Schuld-

losen in Schuld verstrickt, sich beugen, oder aber er tröstet sich mit dem wandelbaren Sinne der Modegottheit des Hellenismus, der Tyche, die aus dem Füllhorn der Amalthea ihre Gaben wahllos austreut; sie steht auf einer Kugel, deren Lauf niemand zu berechnen vermag.

Alles in allem, der Fromme fürchtet Außerordentliches und hofft Außerordentliches, je nachdem. Um seiner Hoffnung leben zu können, bindet er sich durch Gelübde. Der Schiffer gelobt dem Gotte, der ihn bewahrt vor den Gefahren des Meeres, einen Altar, einen Tempel. Der Kranke gelobt dem Asklepios nicht nur eine Inschrift oder ein Nachbild des Auges, des Ohrs, der Hand, die der Gott wiederhergestellt hat, sondern auch kostbare Opfer. Und wer teilhaben will an den Heiltümern irgend welcher Beheimdienste, muß sich den umständlichsten Reinigungen und grausamsten Büßungen unterwerfen. Denn dies ist Gemeinglaube, daß die Seele für ein göttliches Leben bestimmt ist und daß Leib und Seele durch zahllose äußere Dinge verunreinigt werden, auch durch Speise und Trank und durch Geschlechtsverkehr. Der Körper aber ist Träger aller Verunreinigung. Eben weil der Mensch teil hat an der ganzen Welt, der Welt der Götter, der Dämonen, der Erdgeschöpfe, muß er, um vollkommen zu werden, sich reinigen von allem, was ihn von dem lichten Dasein der echten Götterkinder trennt. „Flieh von dem Körper.“ Bewahre deine Seele. Und wie das? Das sagt ihm der Priester, der Wahrsager, oder der Weihgenosse, der da Vertrauensmann der geängstigten Seele geworden ist. So fordert eine Tempelordnung aus der Zeit Hadrians in bunter Reihe: „Wer nach Gebühr das Heiligtum betreten will, muß zuerst und vornehmlich Hände und Gesinnung rein und gesund erhalten und ein gutes Gewissen haben. Von äußeren Satzungen aber muß er Folgendes beobachten: An drei Tagen keine Linsen essen, an drei Tagen kein Ziegenfleisch, an einem Tage keinen Käse, vierzig Tage von Verdorbenem (*ἀπὸ φθογέων*), vierzig Tage von häuslicher Trauer sich enthalten, ebenso vom ehelichen Geschlechtsverkehr. An dem Tage aber, an dem er ins Heiligtum eingeht, muß er sich mit Weihwasser besprengen und vorher salben mit Öl.“) Was mußte der Arme alles im Sinne haben, um würdig an dem Kulte, von dem er sein Heil erwartete, Teil zu gewinnen!

Mit der Sorge für die Reinheit, die den überirdischen Mächten wohlgefällig macht, verbindet sich die Sehnsucht

nach unmittelbarer Berührung mit ihnen, nach Vergottung. Das Mittel dazu ist die Verzüchtung, durch welche der Fromme über alle Schranken des irdischen Daseins hinausgehoben wird und frei von der Last des Körpers zu den lichten Höhen sich aufschwingt, wo er die Götter schaut. Die rohesten Formen solcher Verzüchtungen, auf die der Myste sich durch Schreien, durch Ausrufen der geheimnißvollen Namen, durch asketische Vergewaltigungen, durch Einatmen von Dämpfen oder Trinken von Heilwassern, durch gewaltsames Atmen, durch das er den Himmelsäther sich ein-körpers will, vorbereitet, wurden an Orakelstätten ebenso wie in den Geheimkulten gepflegt.¹⁰⁾ Was alles aber zu schauen war in der übernatürlichen Welt, das berichtet sehr anschaulich Apulejus im elften Buche seiner Metamorphosen, wo er seine Einweihung in die Geheimnisse des Isis-kults schildert. Die Himmelswelten erschließen sich dem Mysten in ihrer ewigen Harmonie und Pracht, nachdem er die Schwelle des Todes überschritten hat und wie ein Wiedergeborener, der für das irdische Leben abgestorben ist, im Verkehr mit der Gottheit ein neues Leben beginnt.¹¹⁾

Das Gegenstück zu solcher ekstatischen Selbstentäußerung ist die Apotheose der Helden und der Verstorbenen. Sie war zur staatlichen Einrichtung gemacht in den hellenistischen Reichen, in denen die Herrscher göttlich verehrt wurden. Die Römer übernahmen dies; das Beiwort der Göttliche (*θεῖος* *divus*), zeigt ebenso wie die geläufige aber auch abgebrauchte Unrede *δαίμων*, was etwa so viel bedeutet, wie 'du Übermensch', daß auch hier der Grundsatz weiteste Anwendung fand: alles Außerordentliche ist göttlich. Bezeichnend ist für die Auffassung der Apotheose Ciceros Verhalten nach dem Tode seiner heißgeliebten Tochter Tullia. Um sich über seinen nagenden Schmerz hinwegzutäuschen, will er ihr ein Grabmal errichten, das zugleich als Heiligtum der Verstorbenen göttliche Verehrung sichert (*ut posteritas habeat religionem*). Sein Recht dazu ist ihm selbstverständlich. Ihm machen nur die äußeren Bedingungen Schwierigkeit, namentlich der Ankauf eines passenden Grundstücks für das Heiligtum. „Ich will sie wahrhaftig in jeder Weise zur Heiligen machen (*consecrabo*), in soweit das in diesen so gelehrten Zeiten möglich ist.“ „Eine Kapelle (*fanum*) soll es werden; einem Grabmal soll's nicht ähnlich sein. Das will ich nicht sowohl um eine gesetzliche Strafe zu vermeiden, als vielmehr um ihre Apotheose durchzusetzen.“¹²⁾ So hat denn auch schwerlich ein Zeit-

genosse daran Anstoß genommen, wenn *Lucretius* (V 8f.) von *Epikur* sagt: „Ein Gott war er, ein Gott, der als Führer den Lebensweg entdeckt hat, der jetzt als Weisheit gilt.“

Außerung des Trachtens nach dem Übernatürlichen ist auch das Bestreben, durch übernatürliche Kräfte dem Mitmenschen Gewalt anzutun oder ihm Wohltaten zu vermitteln. Einen tiefen Einblick in dieses Gebiet gewähren die Zauberpapyri, die Fluchtafeln, die Anweisungen zum Bindezauber, die Vorschriften für Heilungen. Es ist eine unheimliche Literatur. Wer sich in das Empfinden derer versetzt, die an die Macht all' der Wesen glaubten, die angerufen wurden, wird überall sich von unberechenbaren Einflüssen bedroht oder gefördert glauben; wie ein gehektes Wild wird er umgetrieben von abergläubischen Vorstellungen. So schildern denn auch *Theophrast* in seinen Charakteren und *Plutarch* in seiner Schrift vom Aberglauben (*περί δεισδαίμονίας*) die Seelennot des Durchschnittsfrommen. Er wandelt einen dornigten Pfad durchs Leben. Die Furcht, die übernatürlichen Mächte zu erzürnen, begleitet ihn bei Tag und Nacht, auf Schritt und Tritt. Die abenteuerlichsten Reinigungen nimmt er deshalb vor, er sitzt nackt im Schmutz und kleidet sich in Lumpen zur Ehre seines Gottes, verrenkt sich beim Gebet, murmelt unverständliche Beschwörungen. Er klagt sich an, gegessen und getrunken zu haben, was der Dämon verbietet. Vor jedem Salbstein fällt er nieder, nachdem er ihm ein Salbopfer dargebracht hat. Läuft ihm ein Wiesel über den Weg, so eilt er zum „Eregeten“, um zu fragen, was er tun solle. Jeder Traum beunruhigt ihn. Kurz, eine reine, unbefangene Freude kennt er nicht. Er will fromm sein und wird zum grausamsten Selbstquäler.

Aber durch alle diese wirren Stimmen klingt mehr oder weniger hell ein ernster Grundton hindurch: die Sehnsucht nach Lebenssicherheit, nach Reinheit der Seele, und das Gefühl der Verantwortlichkeit vor den übernatürlichen Mächten. Daher werden auch die Bilder der Furcht in die Zukunft versetzt und ein reicher Mythenkranz bildet sich um die Frage: was erwartet mich nach dem Tode? In der *Nekyia* der *Odyssee* ist noch kein fester Typus ausgeprägt. Wesenlose Schatten schwirren wie Fledermäuse in der Unterwelt, lüstern nach Lebensblut. Furchtbare Strafen erwarten den Frevler, — zwecklose Quälereien oder ziellose, ermüdende Arbeit, wie die des *Okeanos*, der unentwegt an dem Strohseil

flucht, das der Esel unentwegt und ebenmäßig auffriszt. Groß ist der Abstand der Nekyia des Vergil (Aen. VI 702 f.). Hier ist die Idee der Vergeltung, die alle Endhoffnung der Antike beherrscht, ethisch gewandt. Die Leistung im Diesseits bestimmt das Los im Jenseits. Quisque suos patimur manes. Überhaupt, wie diese Endvorstellungen versittlicht und geläutert wurden, bezeugen die eindrucksvollen Mythen des Plato in der Republik, in dem Gorgias, die Paradiesvision des Pindar (Olymp. II 67 f.), die Mysterienmythen des Plutarch in der Schrift: „Warum die Gottheit so spät die Freveltaten straft“? ¹⁴⁾ In all' dem regt sich das Bestreben, die Äußerungen echter Frömmigkeit über den Wust des Aberglaubens zu erheben. Und mit welcher Kraft und Hingabe der Griechen diesem Zuge Raum gegeben hat, beweist die Popularphilosophie, welche alle geistig angeregten Kreise des Hellenismus in Anspruch nimmt.

3. Durch den Tod des Sokrates trat zum ersten Male der Gegensatz des Staatskults und der frommen Gesinnung scharf ans Licht, der die spätere Entwicklung des Griechentums und des Hellenismus wesentlich mit bestimmt hat. Die Verurteilung des Sokrates wurde von den Athenern als Schuld empfunden, nachdem sie vollzogen war; denn in und nach seinem Tode enthüllte sich die volle Bedeutung seines Wirkens für die Charakterbildung und die Läuterung der Frömmigkeit. Ist doch Aristoteles der einzige unter seinen Schülern und Nachfolgern, der an der Religion seines Volkes, ohne sie zu berücksichtigen, vorübergeht. Alle anderen, die dann Schulhäupter wurden, Antisthenes, Aristippus, Euklides und vor allem der große, einzige Plato nehmen positiv oder negativ Stellung dazu, und immer mächtiger tritt trotz aller Gegensätze bei diesen Bestrebungen als Zielpunkt hervor, eine freie Überzeugungsbildung, persönliche Selbstgewißheit mit frommer Gesinnung zu verbinden und die sittliche Persönlichkeit zum Weltbürgertum zu erheben. Und eben dieses Streben bleibt der Kraftquell der hellenistischen Popularphilosophie, die alle sittlich-religiösen Kräfte des Volksglaubens wecken, vertiefen und durch philosophische Einsicht läutern will, indem sie in mancherlei Weise das Ideal eines Weisen als den Kanon echter frommer Gesinnung herausarbeitet. Treffend sagt demnach Seneca (ep. 71, 7): „Sokrates hat die ganze Philosophie an die Sittlichkeit gebunden und nennt dies die höchste Weisheit, das Gute und das Böse unterscheiden“. ¹⁵⁾

Im Mittelpunkte dieser Bestrebungen steht die Überzeugung, daß der Mensch, dieses Mischgeschöpf, diese Welt im kleinen, zum Herrn aller Dinge berufen sei, daß alles wahre Wissen Offenbarung sei, und daß die Befreiung von allen niederen Trieben, durch welche der Mensch an den Körper gefesselt ist, durch das Wissen erfolgt, das auch dem Willen die Kraft zum Ergreifen der Vollkommenheit vermittele. Hieraus ergibt sich das Urtheil über Vermögen und Pflicht eines jeden, der Mensch in vollem und reinem Sinne sein will: er gehört einer höheren Ordnung der Dinge an; darum ist die Welt seine Heimat, überall sucht und findet er seinesgleichen. Er ist verantwortlich für seine innere Reinheit, darum ist die freiwillige Tugendübung das Lebenselement des Weisen und die Vergottung sein Ziel. Wer aber diesen Wahrheiten nicht lebt, ist der Unseligkeit verfallen und wird von dem Weisen verachtet.

Es lassen sich in der ethisch-religiösen Popularphilosophie zwei Strömungen unterscheiden, deren eine vorwiegend von Plato, aber auch vom Pythagoreismus bestimmt ist, während die zweite durch die Kyniker und die Stoa befruchtet wird. Sie berühren sich vielfach, ja gehen auch, wie bei Seneca, ineinander über. Die platonische Strömung hat einen starken mystischen Zug, und bildet eine Erlösungslehre heraus, die kynisch-stoische ist mehr ethisch bestimmt.

Die frommen Gedanken des Plato sammeln sich um die Wertung von Leben und Tod. Welche Empfindungen seine Erwägungen weckten, bezeugt das Wort des Euripides, „wer weiß es, ob leben sterben ist oder sterben leben?“ Am ergreifendsten hat Plato seine Grund-Anschauungen im Phaedon dargelegt, wo Sokrates im Angesichte des Todes den Satz vertritt: Der Tod ist die Befreiung der Seele zur reinen Seligkeit. Daher soll der irdische Wandel (*ἀποδημία*) eine Vorübung (*μελέτημα*) auf den Tod sein, in dem eben die Trennung der Seele von dem Leibe sich vollzieht. Diese Trennung wird zum Ziel der Sehnsucht und zum Gipfel der Freude, wenn ihr die Reinigung (*κάθαρσις*, *καθαρότης*) von allen niederen Trieben vorangeht, kraft deren der Weise nicht als Leibesfreund, d. h. als ein Geldfreund und Ehrfreund, sich in irdischen Dingen festlegt. Es gilt also eine Erlösung vom Irdischen zu erzielen, die den Weisen zum Anschauen und Ergreifen der ewigen Güter führt, — die echte Weihe (*τελετή*), deren er durch göttliche Kraft theilhaftig wird. Aus der Betrachtung des Todes

erkennt der Weise, was Leben ist. Alles Leben kommt aus dem Tode. Der Körper ist ein Gefängnis oder auch ein auffälliger Diener, der zur strengsten Zucht zwingt, um im Zaum gehalten zu werden. Die Welt der Ideen, aber ist der Seele eigentliche Heimat; denn die Seele kommt aus der Ideenwelt und trachtet deshalb eben nach dieser Welt.

So vertieft Plato die Vorstellungen der Volksreligion, indem er zugleich den Dualismus zwischen Körper und Seele festhält. Er hat damit nachhaltig formend gewirkt und zugleich der weiteren Entwicklung im Neupythagoreismus und Neoplatonismus Antriebe gegeben, die jedoch Mantik und Theurgik mit philosophischen Spekulationen verbinden und der Askese einen weiten Raum gewähren.¹⁷⁾

Die k y n i s c h - s t o i c h e Strömung hat andere Quellpunkte. Ihre Lehre von der allumfassenden Natur, die nichts anderes ist als die allbeseelende Gottheit und mit ihren Kräften (λόγοι) das All durchgeistigt, gibt ihr trotz der pantheistischen Gesamtanschauung einen monotheistischen Zug, aber begründet zugleich die Idee des Weltbürgertums. Die Welt (κόσμος) ist das vollkommenste Gebilde, der Mensch das vollkommenste Wesen unter den Lebenden; denn er hat an allem teil und steht mit allem, was zur Welt gehört, in Beziehung, überhaupt „alles was in der Welt ist und was der Mensch braucht, ist des Menschen wegen geschaffen und zubereitet“.¹⁸⁾ Die Wohlordnung der Welt wirkt sich aus in der Vorsehung (πρόνοια), die Tyche hat keinen Halt in ihr; durchweg erkennt der Weise das Zweckmäßige in ihrem Walten. Durch solche Einsicht erhebt sich der Weise über Leidenschaft, Leid, Schmerz und Enttäuschung. Er ist auf sich selbst gestellt in der Welt, aber lebt „der Natur gemäß“, indem er sich durch die Tugendübung in selbstherrlicher Freiheit zum sittlichen Heldentum und zur Gottgemeinschaft erhebt. Denn „in Übereinstimmung mit der Natur leben“ heißt ihm nichts anderes als „gottgemäß leben.“ In seiner Selbstherrlichkeit und Selbstgewißheit stellt er sich auch den Fügungen des Schicksals entgegen. Er ist unbesiegbar, wie ein Gott. „Die sieghafte Sache gefiel den Göttern, die besiegte dem Cato.“¹⁹⁾

Wie Vorsehung und Freiheit sich einen, diese Frage wird viel untersucht, aber nicht gelöst. Die Antinomie wird praktisch als nicht vorhanden angesehen. Auch das Verhältnis von Vorsehung und Schicksal bleibt ein Problem.

Immer entschiedener jedoch drängen sich die praktischen Fragen in den Vordergrund. Seneca, Epiktet, Marcus Aurelius werden nicht müde, die Wege zur inneren Freiheit zu weisen, der erste mehr als Rhetor und Effektiker, der zweite als Moralprediger, der dritte in edlen, bisweilen sentimentalen Selbstbetrachtungen, in denen viel von der Wertung des Todes die Rede ist. Bei ihm und bei Epiktet herrscht ein frommer Sinn vor, wie denn überhaupt, zumeist wohl auf Antrieb des Posidonius auch die Rücksicht auf die religiösen Werte sich steigend geltend macht.

Überblicken wir diese mächtige und tief eingreifende Geistesarbeit für die Wahrheitskenntnis, so stehen wir unter dem Eindruck, daß hier ein Schatz von Lebensweisheit aufgehäuft ist; was Humanität bedeutet, wird in erhebender Weise veranschaulicht, wie denn eben diese Idee auf dem Boden der popularphilosophischen Bewegung erblüht. „Ich bin ein Mensch; nichts Menschliches ist mir fremd.“ Und doch hat sie keine Erneuerung des religiösen Lebens durchsetzen können. Ihre Früchte sind verweltet oder nur dadurch erhalten, daß eine neue religiöse Lebensanschauung, die christliche, das ihr Wahlverwandte sich aneignete.

Denn nur bedingt darf man von Popularphilosophie reden. Auch der fromme Weise bleibt Aristokrat. Das Herz des Volkes hat keinen Anteil an seiner Weisheit. Der Gegensatz zu den Staatskulten und den nationalen Religionen, der durch den Tod des Sokrates besiegelt wurde, bleibt unüberwunden. Und wie die platonische Strömung der Popularphilosophie in theurgische Mächenschaften auslief, die durch Wunder und Zauber den Eingeweihten in die Gottgemeinschaft versetzen wollen, so endet die kynisch-stoische Strömung in ausgelaugtes Phrasentum. Wie wortreich und matt sind des Simplicius, des letzten bedeutsamen Mannes dieser Richtung, Erklärungen von dem Moralkatechismus (Encheiridion), des Epiktet oder des Hierokles Kommentar zu dem „goldenen Gedicht des Pythagoras.“ Was der Mensch leisten kann, wird von dem Platoniker ebenso wie von dem Stoiker überschätzt. Daher war es das tragische Los dieser Bewegung, sich über das Unerreichbare hinwegzutäuschen. Des Julian Versuch, die alte Weisheit als Religion neu zu beleben, ist dafür ein beredtes Zeugnis.

4. Aber die Religion ist eine Macht, und sie fordert ihr Recht. Dem muß Rechnung getragen werden, sei's daß in immer neuen Versuchen eine Läuterung der Religion vom

Uberglauben angebahnt wird, sei's daß sie als eine Feindin wahrer Aufklärung bekämpft wird. Beides fand statt. Auf der einen Seite steht die religiös-ethisch gerichtete Philosophie, den Widerpart hält der Epikureismus.

Wer die Schriften des Plutarch liest, des edlen und frommen Eklektikers, der in erster Linie an platonischen Gedanken sich erbaut, trifft neben den philosophischen Erörterungen immer wieder auf religiöse Probleme. Oft genug nennt er neben den Philosophen auch „die Theologen“, die der göttlichen Dinge Kundigen, als deren Väter Orpheus, Musäus, Linos angesehen werden. In seiner Schrift „Vom Daimonion des Sokrates“, ebenso in seinen Abhandlungen über das delphische Orakelwesen und über Isis und Osiris bemüht er sich zart sinnig und fromm das Wesen der Offenbarung und die Wege zur Gottgemeinschaft zu ermitteln, indem er zugleich an den Überlieferungen der Priester festhält. Wie er die Frage aufwirft: „Warum die Gottheit so spät die Freveltaten straft?“, unternimmt er eine Theodicee, die wohlthuender anmutet, als die von Leibniz, die einer aufgeklärten Fürstin zu Liebe geschrieben ward. Vor allem aber mußte es ein Anliegen der Stoiker sein, die Volksreligion zu retten. Ihre Weltanschauung kommt auf den Satz Hegels heraus: „Alles Wirkliche ist vernünftig“; denn die Weltseele durchdringt das All und ist im All allgegenwärtig. Alles also, was in der Welt ist, muß vernünftig sein. So gilt es auch, in den Mythen, die der Religion ihren Inhalt geben, die Weltvernunft zu finden, damit das Dogma von der besten Welt, das im Prinzip unentwegt festgehalten wird, nicht in sich zusammenfalle.

Das Mittel dazu liefert die allegorische Umdeutung alles Anstößigen und die allegorische Ausdeutung alles Geheimnisvollen. Der Grundriß der Theologie des Stoikers Cornutus, des Lehrers des Persius, unternimmt es demgemäß mit Aufwand von philosophischer Gelehrsamkeit und von etymologischer Willkür den Götterhimmel der Hellenen dem stoischen Weltbilde anzupassen. Zeus ist der Äther, die Natur, die Weltseele. Hera ist die Luft, die alles im Fluß erhält; darauf weist die Wurzel ihres Namens: ἑρῶν, fließen. Der Himmel (οὐρανός) umspannt die Welt, er ist gleich der Welt (κόσμος), alles schauend (Wurzel ὁρᾶν, sehen), alles behütend (Wurzel

ὦρεϊν). Prometheus ist die Vorsehung (Wurzel πρόνοια) usw. Ebenmäßig behandelt Herakleides den Homer, diese „unerschöpfliche“ Quelle der Weisheit und der Frömmigkeit.“ Werden doch seine Verse in allen Tempeln bei allen Festen gesungen und seine Gedichte wie Muttermilch der Jugend als Seelennahrung dargeboten. Man sage, er berichte viel Gottloses von den Göttern. Doch das ist nur Schein; nur die blöden Augen erkennen die Tiefe seiner Weisheit nicht. Wie viele seiner schlichten, klaren Worte beweisen seine reine Frömmigkeit. Wo er dem Toren gottlos erscheint, sagt er mit Bewußtsein das Gegentheil von dem, was er sagen will. So enthüllt denn die Ilias die Geheimnisse des Weltlaufs und die Odyssee ist das Lehrbuch der Tugend. Die Pfeile des Apollo, durch welche die Pest in das Lager der Griechen gesandt wird, sind die sengenden Sonnenstrahlen, welche die Pestdünste ausbrüten (Ilias I 23. f.). Die Verwundung der Hera durch Herakles bedeutet die Reinigung der Luft von üblen Bestandteilen, auch die Beseitigung des Nebels der Unwissenheit, der die Einsicht hemmt (Ilias V 392 f.). Die Verwundung des Hades (Ilias V 395 f.) bedeutet, daß der Philosophie kein Geheimnis verschlossen bleibt, wenn sie dem Herakles, dem Führer zu aller Weisheit (ἀρχηγὸς πάσης σοφίας), folgt. Und Odysseus ist der Tugendheld (πάσης ἀρετῆς κατὰπερ ὄργανον), der auf der Irrfahrt des Lebens alle inneren und äußeren Gefahren überwindet. Die Lotophagen bieten ihm verführerische Speise; er lehnt enthaltenksam sie ab. Das Auge des Rhylophen brennt er aus; so soll die brutale Gemeinheit ausgebrannt werden. Das Mittel gegen die Lockungen der Kirke ist die Weisheit. In seiner Vorbildlichkeit steigt Odysseus sogar in den Hades hernieder, um zu zeigen, daß dem Weisen auch das Unzugänglichste nicht undurchdringlich ist.

Es sind sehr willkürliche, aber doch oft geistvolle Verknüpfungen, durch welche Homer von allen Flecken gereinigt wird. Aber solche Weisheit konnte noch weniger religiöse Gewißheit erzeugen, wie die philosophischen Spekulationen. Daher sucht man leichter gangbare Wege.

Zwei Dinge sind es vor allem, welche den antiken Menschen zum Denken, Hoffen und Fürchten bewegen: die Träume und der Sternenhimmel in seiner stillen, erhabenen Pracht und in seiner festgefügtten Harmonie. Die Träume gelten als von Gott gesandt. Was

bedeuten sie also? Die Sterne sind göttliche Wesen. Ihr Licht kommt vom Äther. In ihren wechselnden Beziehungen und stetigen Bahnen offenbaren sich die Ratschlüsse des Schicksals und der Vorsehung; denn alles Irdische ist durch das Himmlische gebunden. Der Himmel mit seiner Sternordnung regiert die irdischen Dinge. Wie also beeinflussen die Sterne das Menschenlos?

In der Beantwortung dieser Fragen fand der Aberglauben und die Ausbeutung von Angst und Ungewißheit die ausgiebigste Weide. Nun nimmt sich die Wissenschaft, auch hier unter Führung der Stoiker, der Seelennot an und versucht, in die Traumdeutung Ordnung zu bringen und eine Sternenreligion zu schaffen, letzteres mit besonderem Nachdruck; gilt doch die Astronomie als die edelste der Wissenschaften.²⁰⁾ Als Voraussetzung aber für die richtige Deutung der Träume und der Konstellationen wird die Wissenschaft von den unmittelbaren und unvermittelten Ankündigungen zukünftiger Dinge, die *divinatio*, ausgebildet, die über Staatsangelegenheiten und private Verhältnisse Aufschlüsse und Weisungen gibt, und die ihr Recht erweist aus der Erfahrung, daß Orakelsprüche, Träume, Wunder (*miracula*) und Zeichen (*portenta*), richtig gedeutet, Übel beseitigen, Gefahren vorbeugen und Richtung geben für glückliche Lösung jedweder Schwierigkeit.

Wie die Traumdeutung Aberglauben und echte Offenbarung zu scheiden gewillt ist, belegt das Traumbuch des *Artemidorus*. Er will kein leichtgläubiger und sensationeller Vielschreiber sein, wie die meisten, sondern durch sorgfältige Untersuchung der wirklich erfüllten Träume, von denen er auf seinen Reisen in Hellas, Kleinasien und Italien Kunde erhalten hat, den Glauben an ihre Schicksalsmacht läutern und stärken. Er geht dabei aus von der Scheidung der Träume bei Homer (Il. II 80 f.); die von Gott gesandten kommen durch die hörnerne Pforte, die trügerischen durch die elfenbeinerne. Die ersten, auch die Übel verursachenden, sind Zeugnisse der Großen und Kleinen umfassenden Vorsehung; die Götter lügen nicht. Ihnen gleich zu achten sind die Träume von Priestern, die von den Menschen den Göttern gleich geachtet werden, von Herrschern, Eltern und Lehrern, auch von Kindern, die noch nicht zu lügen wissen, und von den Toten, die wahrhaftig sind, weil sie nichts mehr zu hoffen und zu fürchten haben. So baut *Artemidorus* seine Praktik aus, indem er dem *Apollon*, dem

väterlichen Gotte, gehorcht, der ihn oft ermahnte, ja schließlich spürbar bei ihm stand, als er ihm das Werk zu schreiben befahl.²¹⁾

Was die Sternenreligion dem hellenistischen Frommen bedeutet, zeigen die Darlegungen des Antiochener's *Bettius Valens* in seiner weitschichtigen astronomischen Anthologie.²²⁾ Bettius, der ebenso wie Artemidor zur Zeit der Antonine lebte, gibt als Autodidakt eine Sammlung aus einer unübersehbar großen Literatur (*ἄπειρος ὄλη*), aber er will zugleich die Werke seiner Vorgänger erläutern und sichten, denn er fühlt sich als „zuverlässiger Prophet des Schicksals“ (340,9), der von seiner „göttlichen Wissenschaft“ begeistert ist. Deshalb verbindet er philosophische Erwägungen mit astrologischen Berechnungen und mythologischen Zutaten, um aus seiner Wissenschaft Gewißheit zu gewinnen über Ursprung und Wesen des Lebens und durch Ermittlung der Konstellationen Lebenslauf, Beruf, Alter, Leiden und Freuden, Tugenden und Laster der Sterblichen zu bestimmen. Er führt seine Leser hinauf in ein „unsterbliches Gebiet“, er vermittelt ihnen „eine heilige und unsterbliche wissenschaftliche Anschauung“ (*θεωωτά*). Zugleich beschwört er den Freund, dem er sein Werk widmet, und die sonst in diese Wissenschaft Eingeweihten, sie als Geheimnis vor den Profanen zu behüten. Tun sie es, so werden die Sterngötter sie freundlich leiten, ihnen ein glückliches Leben und gute Gedanken senden (IV 11).

Die Voraussetzung für diese Alterweisheit ist die Überzeugung, daß in den Träumen sowohl wie in den Sternen, in den Orakeln, überhaupt in allem Außerordentlichen, seien es Leistungen, seien es Leiden, die *Dämonen*, diese überirdischen Mittelwesen zwischen den Äthergöttern und dem Menschen, ihr Wesen haben. Sie sind zugleich den menschlichen Leidenschaften unterworfen, sie sind selbstsüchtig und lüstern, woher sie reichlichen Opferduft verlangen, von dem sie sich nähren. Wo sie sich dienstbar machen, wollen sie vorerst durch Zauberpraktiken gezwungen sein. Diese Vorstellungen leben fort, trotzdem Philosophen, wie Posidonius, Plutarch, Porphyrius, um nur diese zu nennen, sich darum bemühen, eine würdigere Anschauung zu verbreiten. Sehr widerspruchsvolle Meinungen über Wesen und Wirken der Dämonen treten nebeneinander hervor. Nur darin treffen alle zusammen: wenn etwas Anstößiges von göttlichen Wesen ausgesagt wird, das wird auf sie abgewälzt.²³⁾

So haben die Versuche zu einer Läuterung der Religion nicht die Kraft gehabt, das Band zwischen der Religion und dem Aberglauben zu lösen und der Religion einen reinen Inhalt zu geben. Daher ist es verständlich, daß mit ihnen gleichzeitig die Kritik der Volksreligion und die Zurückweisung aller Vermittelungsversuche sich kräftig regt. Die Akademiker mit ihrem Skeptizismus haben dazu den Grund gelegt, auf dem der Epikureismus weiter baut. Er fordert von den Weisen, sich um die Götter ebensowenig zu kümmern, als diese sich um die Menschen kümmern. Eine im Prinzip konsequente Diesseitigkeitsphilosophie wird gelehrt, die zugleich eine Umwertung der ethischen Werte, die seit Sokrates als Grundwahrheiten anerkannt waren, zur Folge hat. Die Gottesfeindschaft des Nießchianismus ist dieser Richtung fremd, aber mit Nießsches Lebenslehre deckt sich nicht allein die Machtlehre des Kallikles in Platons Gorgias, sondern auch die Behauptung der Epikureer, alle Liebe und Güte sei nichts anderes als Schwachheit.²⁴⁾ Von diesem Standpunkt aus erscheint alle Religion als Aberglaube. Die herben Anklagen der Götter, wie sie Euripides z. B. in seinem Ion erhebt, der Spott des Aristophanes über den Dionysos in den Fröschen und des Lukian in seinen Götterdialogen führen im Grunde doch auch zu derselben Anschauung. Lukrez aber hat in seinem glänzenden Gedicht „vom Wesen der Dinge“ den eindrucksvollsten Versuch gemacht, die Religion zu ersetzen durch die materialistische Weltanschauung des „göttlichen Epikur“. Trotzdem fühlt sich auch der Epikureer gegebenenfalls berechtigt, ein Priesteramt zu verwalten. Er hält sich an die Autorität der Väter, deren inneres Recht er auf sich beruhen läßt. Dem Volke muß eben die Religion erhalten werden. Alle Versuche der Philosophen aber, der Religion einen vernünftigen Gehalt zu schaffen, sind irreführende Selbsttäuschungen.²⁵⁾ Wollte man überhaupt etwas Wirkliches in den Göttermeythen feststellen, so deute man sie nach der Methode des Cuiusmodi. Menschliche Erlebnisse, Gewalttaten und Heldenstücke seien die Mutter der Mythologie; alle Religion aber ist nichts anderes als Mythologie.

5. Wenn Horaz (Ep. I 16, 54) als Zeichen der Zeit das Vermischen von Heiligem und Profanem nennt, so trifft das zu, wenn wir feststellen, wie die Frömmigkeit im Leben sich äußert. Typisch dafür ist die Frömmigkeit Alexanders

des Großen. Der Philosoph Psammon in Ägypten belehrt ihn: „Über alle Menschen herrscht Gott; denn die herrschende Macht im Menschen ist göttlicher Art.“ Alexander erwidert darauf: „Gott ist der gemeinsame Vater aller Menschen, zu seinem besonderen Eigentum macht er die Besten“ (Plutarch, Alexander c. 27). Aber als der Priester ihn als Sohn des Jupiter Ammon begrüßt, nimmt er die Alttribute des Gottes an. Stets ist er umgeben von Opfernden und Reinigenden und Wahrsagern (c. 75). Bei allen entscheidenden Entschlüssen und Unternehmungen tritt sein Mantis ihm zur Seite. Mit ihm opfert er z. B. vor der Schlacht bei Gaugamela im nächtlichen Dunkel. Dann erst legt er sich beruhigt zum Schläfe nieder.

Dieselben widerspruchsvollen Gesinnungen enthüllen die Gebete. Neben wahrhaft frommen stehen die Gebete der Selbstsucht und der niedrigsten Gesinnung. Wahrhaft fromm ist die Weisung in den „goldenen Worten“ des Pythagoras, an jedem Abend sollst du dich fragen: „Was hab' ich gefehlt, was hab' ich vollbracht, welche Guttat blieb unerledigt.“ Sokrates betet (Phaedrus 279): „O lieber Pan und ihr anderen Götter hier, verleiht mir, innerlich gut zu sein, und was ich als äußeres Gut besitze, sei befreundet dem inneren. Für reich möge ich den Weisen halten. Soviel Vermögen aber sei mir gewährt, als der Mäßige tragen und führen kann.“ (Vergl. 1. Tim. 6, 6). Ein schönes Zeugnis stoischer Frömmigkeit ist der Hymnus des Kleantes an Zeus: „Herrscher der Unsterblichen, vielnamiger, ewiger Allherrscher, Zeus, Fürst der Natur, der das All durch das Gesetz leitet, sei begrüßt.“ In der Rede des Paulus zu Athen klingt manches an denselben an. Epiktet (Diff. IV 10, 14) betet gottergeben, aber selbstbewußt: „Wenn mich der Tod erfaßt, bin ich zufrieden; wenn ich die Hände zu dem Gott erheben kann und sprechen: alle Antriebe (*ἀπορροαί*), die ich von dir empfang, deines Waltens inne zu werden und dir gehorsam zu sein, habe ich nicht vernachlässigt. Ich habe dir nicht Schande gemacht an meinem Teil . . . Dein war alles, du hast es mir gegeben.“ Marc Aurel (V 7) rühmt die Athener, weil sie gebetet hätten: „Schenke Regen, sende Regen, lieber Zeus, auf die Flur der Athener und das Land.“ So solle man beten, nämlich einfach und freimütig. Wie groß ist der Abstand zwischen diesen Äußerungen frommen Sinns und dem Gebet

des abergläubischen Tugendheuchlers, von dem Horaz (Ep. I, 16, 57 f.) erzählt:

„Der Ehrenmann, des Volkes und des Adels Stolz,
Der bringt vor aller Augen Opfer dar,
Sei's Eber, sei es Stier, und betet laut:
O Vater Janus, Apollo hehr und licht.
Doch heimlich murmelt er — niemand soll's hören:
Laverna, holde, hilf mir Trug zu üben
Und doch als Ehrenmann mich aufzuspielen;
Versenk' in Nacht die Sünde und bedeck' den Trug.“

Gewiß, wie der Mensch, so sein Gott. Am zahlreichsten sind die Gelübde und Gebete, welche das Verhältniß zu den Göttern wie einen Rechtsvertrag auffassen: Ich gebe, um zu empfangen (do ut des). „Schenk uns heute den Sieg, und ich gelobe dir einen Tempel.“²⁶⁾

Gleich bunt und widerspruchsvoll sind die Grabinschriften. Die Zeugnisse des Unglaubens allerdings sind selten, wie jenes trostlose Wort: „Ich war nicht, ich bin nicht“ oder: „Widerwillig sterbe ich. Wohin ich gehe, weiß ich nicht. Lebt wohl, meine Nachkommen“, oder die berüchtigte Grabinschrift, die dem Sardanapal angeheftet ist. Besonders beliebt ist der Vers des Euripides: „Der Geist (*πνεῦμα*) dem Äther, der Körper in die Erde“ (öfter, z. B. Hiketiden 533), der mit mancherlei Abwandlungen von Griechen und Römern wiederholt wird. So (Corp. inscr. Gr. 3847): „Mein Name ist Menelas, doch was hier liegt, ist der Leib, die Seele bewohnt den Äther der Unsterblichen“. Im ganzen überwiegen die Inschriften, die eine Hoffnung auf Fortdauer aussprechen, vor den Bekenntnissen des Unglaubens. Die große Masse aber hält sich einfach an die Tatsache des Todes, indem sie den Namen des Verstorbenen und des Denkmalsstifters nebst der Angabe des Alters und einem kurzen Votum, wie: sei gegrüßt (*χαῖρε*), gehabe dich wohl (*εὖψύχει*) anfügt.²⁷⁾

Mit der Wertung des Todes hängt die Frage nach dem Rechte zum Selbstmord auf das engste zusammen, die seit Plato namentlich von den Rynikern und Stoikern lebhaft erörtert und entgegengesetzt beantwortet wird. Sokrates im Phaedon (62 c) bestreitet das Recht dazu; denn die Götter, die uns das Leben schenkten, sorgen für uns, und wir Menschen sind Eigentum der Götter. So erscheint der Selbstmord als Feigheit (Plato Leg. IX 873 c), ja er wird als Verbrechen durch Abhauen der rechten Hand des Selbstmörders und Versagung des Begräbnisses gesühnt. Anderer-

seits nimmt der „kynische Wildfang“ Diogenes das Recht zum Selbstmord als Betätigung der Freiheit und Allheilmittel für alles Leid durchaus in Anspruch, und das bleibt überwiegend die Meinung. Ist doch auch Herakles, der Idealweise, freiwillig in den Tod gegangen, zu dem die Türe jedem offen steht. Mit glänzenden Farben schildert seinen heldenhaften Ausgang nebst den Begleitwundern der Tragödiendichter Seneca (Herc. Otaveus 1614), und Peregrius Proteus ahmt dem Herakles nach wie ein Theaterheld, als er sich nach Lucians Bericht (c. 25 f.) in Olympia als Schaustück für die Hellenen verbrennen ließ.²⁸⁾ Geradezu erschütternd sind die praktischen Folgerungen, welche die römischen Aristokraten der Kaiserzeit aus diesen Anschauungen zogen; die Belege für den *famosae mortis amor* (Horat., *Ars poet.* 469) sind eines der düstersten Blätter der Annalen des Tacitus. —

Ein buntes, aber kein einheitliches Bild habe ich entwerfen müssen, indem ich die Grundzüge der hellenistischen Frömmigkeit zu zeichnen versuchte. Die politischen Religionen und die Staatskulte versagten, die zentrifugalen Einflüsse überwogen. Mit der Annäherung von Orient und Okzident entstanden synkretistische Gebilde und Winkelskulte verschiedenster Art. Die Popularphilosophie, wo sie der Frömmigkeit dienen wollte, rief die Masse des Volkes nicht zu einem „vernünftigen Gottesdienst“, und sie selbst krankt an der Überschätzung der menschlichen Kraft und der menschlichen Einsicht und bleibt in den Vorurteilen des antiken Weltbildes hängen. Augustus wollte Wandel schaffen, von dem Horaz (Od. I 2, 29) singt: „Wem wird Jupiter den Beruf zuteilen, das Verbrechen zu sühnen? Endlich komme, so beten wir, mit lichter Wolke die Schultern bekleidet, Augur Apollo“. Der Idealismus des Plato, der grundsätzliche Optimismus der Stoa hielten nicht Stich. Der genussfreudige Pessimismus der Epikureer, dem Lukrez Ausdruck gibt, wenn er sagt: „wie kann ein Gott diese Welt geschaffen haben, welche so schuldbeladen ist“, beherrscht die weitesten Kreise. „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“ Erschütternd und ernst durchdringt diese pessimistische Stimmung die Satiren des Persius und des Juvenal. So ist die Religion in der hellenistischen Kulturperiode zwar die herrschende Macht, aber ihre Herrschaft zeitigt nicht religiöse Verständigung und Sicherheit: sie wirkt mehr trennend als einigend; sie vermag nicht die gottgewollte Verbindung

von Glauben und Sittlichkeit zu erreichen; sie läuft aus in Phrasentum, Mantel und Theurgik. Das Prophezwort erfüllte sich: „sie machen sich löchrichte Brunnen, aber die lebendige Quelle verlassen sie“, oder vielmehr: [sie konnten die lebendige Quelle nicht finden.²⁹⁾

IV. 1. Was die griechisch-römische Welt vergeblich angestrebt hat, verwirklicht das Christentum. Es schafft eine einheitliche religiöse Überzeugung, die unabhängig von den Staatskulten und frei von der Mythologie ist. Es vermag eine einheitliche Organisation der sittlichen Kräfte und religiösen Bedürfnisse durchzusetzen, aus der später die altkatholische Kirche erwachsen ist. Die gemeinsamen Grundsätze des Glaubens und Lebens sammeln eine Brüdergemeinschaft aus allerlei Volk, eine Gottesfamilie in dieser Welt, wie sich ihresgleichen in der Geschichte der Religionen nicht findet. Sie bringen hinein in die sozialen Schichten, an denen die Popularphilosophie eindrucklos vorüberging. Gerade diese werden zuerst von der Frohbotschaft ergriffen. Wunderbar schnell sammeln sich durch die Predigt der Missionare Gemeinden, die sich als Glieder eines Leibes fühlen und bekennen. Die sozialen und nationalen Gegensätze lösen sich auf in dem Bewußtsein brüderlicher Gemeinschaft. Der Enthusiasmus der Opferwilligkeit und der Hingabe für einander erregt das Erstaunen der Zeitgenossen. Gewiß, wenn ich die Geschichte der Kirche durch die Jahrhunderte verfolge, in denen sie sich nicht bloß als geistige, sondern — leider! — oft auch als politische Macht durchgesetzt hat, so zeigt sich, daß das Christentum mannigfache Verbindungen auch mit ihm fremdartigen Elementen eingegangen ist. Darauf ist hier jedoch nicht einzugehen; es handelt sich um g r u n d s ä t z l i c h e V e r h ä l t n i s b e s t i m m u n g e n, wie sie nur von den Schriften des Neuen Testaments als der klassischen Literatur des Urchristentums zu gewinnen sind. Ich verhehle mir dabei nicht, wie verschieden dieselben gefaßt werden, je nachdem man entweder durch Heranziehung von Analogien das Christentum als synkretistisches Entwicklungsprodukt der antiken Religionen, die alttestamentliche mit eingeschlossen, nachweisen zu können meint, wie das seinerzeit zuerst in großem Stile Bruno Bauer versucht hat, oder je nachdem gerade durch die Vergleichung mit den verwandten Gebilden das Christentum als eine originale Religion sich darstellt. Für diese Auffassung trete ich ein.

Als ein Fremdling, der von dem verachteten Galiläa

aus seine Weltwanderung begann, tritt das Christentum ein in die hellenistische Kultur, als eine unbekannte Größe und doch bekannt. Seine Verkündigung richtet sich an dieselben Menschen, die in der hellenistischen Frömmigkeit ihre religiöse Befriedigung gesucht hatten. Was sie dort nicht fanden, bot ihnen die einfache, kurzgefaßte Botschaft vom Heil in Jesus Christus, dem Herrn. „Denn das Wort erfüllend und kurz fassend wird's der Herr ausrichten auf der Erde“ (Röm. 9,28).

Was war ihr Inhalt? Erkenne und bekenne, daß du ein Sünder bist, der vor Gott nicht bestehen kann, und ändere deinen Sinn. Durch eigene Kraft und Vernunft vermagst du nicht zu Gott zu kommen. Liest du aber Buße, so treibt dich der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit zu Gott, der die Sünden vergibt. Und in der Gewißheit der Sündenvergebung erstarkt dir der Wille, durch Gottes Kraft ein neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu führen; der Geist Gottes verleiht deinem Willen das Vollbringen.

Aber zu dem Gott mußt du kommen, der in Jesus Christus, seinem Sohne, dir die Vaterhand entgegenstreckt. Denn durch Jesus erweist er sich dir als der himmlische Vater, der alle Menschenkinder, die ihn suchen, mit der Seligkeit begnadigt. Ihm mußt du daher vertrauen, wie die lieben Kinder ihrem lieben Vater vertrauen.

Bürge für das Recht zu dem Gottvertrauen, das zu dem allmächtigen und allwissenden Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, als zu seinem lieben Vater kommt, ist Jesus, der die Gottesherrschaft verkündigt und das Reich Gottes verwirklicht hat, indem er aus Liebe zur Menschheit und in Gehorsam gegen Gott in den Tod gegangen ist. Seine Auferweckung von den Toten aber ist das Siegel dafür, daß nicht der Tod, sondern das Leben das Ende der Wege Gottes bleibt, und daß er wiederkommen wird zur seligen Auferstehung der Seinen und zum Gericht über alles sündhafte und widergöttliche Wesen.

Durch das Gottvertrauen wirst du frei von aller Furcht und fest in der Hoffnung. Du fürchtest weder Hölle noch Dämonen; Träume schrecken dich nicht, der Wahrsager Reden kümmern dich nicht, die Sterne am Himmel haben dir nichts anderes zu sagen, als daß sie ihren Schöpfer rühmen. Gott ist der allein Mächtige. Was können dir Menschen tun? Gott ist gnädig und barmherzig, darum rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht.²⁹⁾

⌘ Diese Predigt von dem gekreuzigten und auferstandenen Sohne Gottes des Vaters, der um der Menschheit willen gelebt und gelitten hat, ist keine Geheimlehre, wie die Winkelkulte sie hegen. Die Gottesboten predigen sie von den Dächern, so wie sie ihr Meister an den Ufern des Sees Genesareth und von dem Berge der Seligkeiten verkündigt hat. Sie hat nichts zu tun mit kultischen Weihen und Reinigungen, sie fordert kein Fasten und keine sonstige asketische Zucht, die als Zwang aufgelegt wird. Sie sagt dir in allem nur das eine: die Seele ist dein teuerstes Gut. Du erhältst deine Seele nicht durch äußere Werke. Reinige dich von toten Werken und reinige deine Seele von allem, was dich von Gott trennt, dann wirst du durch Gott Herr über alle Dinge, die dich von Gott trennen könnten, über Sorge und Angst, über die Versuchungen der Selbstsucht, des Ehrgeizes, der bösen Lust. Du erfährst, daß die Menschen, die unter einander alle ungleich sind und die so viele Schranken unter sich aufrichten, vor Gott alle gleich sind, und daß das köstlichste, was dem Menschen gewährt werden kann, die von Gott durch Jesus Christus ihm geschenkte Kraft ist, als ein fröhliches Gotteskind und als Bürger des Gottesreiches sich in Zeit und Ewigkeit zu behaupten.

2. Die Männer, welche diese Frohbotschaft als Gottesoffenbarung verkündigten, waren Kinder ihrer Zeit und redeten die Sprache des Volks, die allen verständlich war. Sie schauten den Himmel und die Erde an mit den Augen ihrer Zeitgenossen; aber Himmel und Erde waren ihnen entgöttert, denn sie kannten nur einen Gott, den Vater Jesu Christi, dessen Geist sie erfüllte, leitete und heiligte. Aber wenn sie die Naturvorgänge mit den Augen ihrer Zeit betrachteten, so glaubten sie auch in vielen Naturerscheinungen ein wunderbares Eingreifen Gottes wahrzunehmen, die wir als regelmäßigen Naturverlauf beurteilen. Die Idee des Naturgesetzes war ihnen fremd. Bei allem Außerordentlichen, was sie erlebten, fragten sie nicht nach Mittelursachen und dachten nicht an „den natürlichen Gang“, der allerdings oft genug ins Dunkle führt. Das Eingreifen Gottes in den Naturverlauf erschien ihnen nicht als ein Durchbrechen des Naturgesetzes, sondern als eine Kraftwirkung und Gnaden-erweisung des allmächtigen Vaters in seinem Herrschaftsgebiet. Auch die Realität der Götterwelt stellten sie nicht in Zweifel, aber sie gaben derselben eine entgegengesetzte Wertung. Da sie sich zu dem einen Gott bekannten, sind

alle sogenannten Götter nichtige oder gottwidrige Wesen. Der Christ, der wider die Sünde der Welt kämpft, bricht ihre Macht in der Welt. Er hat von ihnen, nennen sie sich Götter oder Dämonen, vergewaltigen sie die Menschen, erfüllen sie die Luft (Eph. 2,2. 6,12), wirken sie im heidnischen Kultus (1. Kor. 10,20), nichts zu fürchten. Hat doch der Herr den Seinen gesagt: „Seid getroßt, ich habe die Welt überwunden“. „Der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.“ Die Welt aber ist der Inbegriff von allem, was irgend wie Gottes Willen widerstrebt. So stehen die Verkünder der Frohbotschaft mitten in den Anschauungen ihrer Zeit und erheben sich zugleich über dieselben. Die hellenistischen Religionen bleiben insgesamt an das antike Weltbild gebunden. Das Evangelium zerbricht diese Fesseln. Trotz aller geschichtlichen Bedingtheit seiner Verkündiger erweist sich sein Wahrheitsgehalt als zeitlos und ewig.^{29a)}

Fassen wir diese Verhältnisse schärfer ins Auge, indem wir die Schriftsteller des Neuen Testaments nicht als Träger der Gottesoffenbarung, sondern, mit Lessing zu reden, als rein menschliche Schriftsteller betrachten. Vergleichen wir die Art, wie sie die äußeren Umstände des Eingreifens der übernatürlichen Mächte berichten, mit den Anschauungen der Antike, so treffen wir fast durchweg auf analoge Auffassungen auch in ihrer Umwelt. Und hier ist auch kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Hellenismus und Spätjudentum nachweisbar. Hinter verschiedenen Namen steht die gleichmäßige Auffassung des Weltbildes. Ebenso hat die Behandlung der Heilswahrheiten ihre Analogien. Die Boten des Evangeliums, deren spärliches Schrifttum im Neuen Testament gesammelt ist, haben, ehe sie von der neuen Wahrheit ergriffen worden sind, ihre Frömmigkeit am Alten Testamente, insbesondere aus den Propheten und Psalmen genährt. Das hat ihre Sprache in Farbe und Fassung vielfach bestimmt und ihre Beweisführungen beeinflusst. Aber auch der Hellenismus ist darauf nicht einflußlos geblieben; wirkten sie doch zumeist in der hellenistischen Diaspora.

Am deutlichsten ist die Offenbarung **Johannis** in den Rahmen des antiken Weltbildes gefaßt. Die Apokalypstik, die ihre Offenbarungen in Form von Visionen erhält, die dann von dem Deutungselengel dem Seher verständlich gemacht werden, schildert Vorgänge, in denen die himmlischen Mächte mit den irdischen zusammenwirken, ihre Kämpfe,

ihre Erfolge und den endgültigen Sieg der Heerscharen Gottes. Ohne den christlichen Einschlag, ohne die herrlichen Trost- worte und Siegeslieder könnte die Offenbarung Johannis der spätjüdischen Literatur zugewiesen werden. Die Visions- bilder aber lassen sich auch vergleichen mit Schilderungen, wie sie z. B. der Traum des Scipio und die Schauungen des Mysten Apulejus darbieten.

Auch die A p o s t e l g e s c h i c h t e erzählt nach der Weise der Zeitgenossen von den Tatsachen, welche zur Begründung der Urgemeinde in Jerusalem und der Heidenkirche im Bereich der römischen Weltmacht führten. Je ferner der Berichterstatter den Ereignissen steht, desto mehr trifft man auf geschichtlich bedingte Vorstellungen; wo er aber aus eigener Anschauung berichtet, wie in den Tagebuch- blättern, treten dieselben zurück. Wunderbare Heilungen, wunderbare Rettungen, Engellerscheinungen, Traumoffen- barungen erzählt sie als schlichte Wirklichkeiten; der jerusa- lemische Prophet Agabos verkündigt wie ein Wahrsager bestimmte Ereignisse der Zukunft.

In gleicher Weise berichtet die Kindheitsüberlieferung der s y n o p t i s c h e n E v a n g e l i e n von der Geburt Jesu und ihren wunderbaren Begleitumständen, auch in die Leidensgeschichte hat besonders Matthäus einige Züge ein- gefügt, die den Charakter von Prodigien haben. Sonst aber verläuft der Geschichtsbericht der Evangelien vom Wirken und Lehren Jesu nach Art der alttestamentlichen Geschichts- erzählung, wogegen ihr Inhalt sich als einzig und unver- gleichlich erweist, je genauer man ihn mit analogen Be- richten, wie mit dem Leben des Pythagoras und des Plo- tinus von Porphyrius oder mit der Biographie des Wunder- manns Apollonius von Tyana vergleicht.

Der Apostel P a u l u s war seiner Herkunft nach ein Diasporajude, der in Jerusalem unter Gamaliels Leitung mit der Schriftbenutzung der rabbinischen Theologie vertraut geworden war. So finden sich denn auch in seinen Briefen, obwohl nicht so vorherrschend, wie in dem alexandrinischen Hebräerbriefer, Schriftauslegungen, die dem Midrasch der jüdischen Theologen entsprechen, wie die typische Ausdeutung der Geschichte Abrahams, in der gezeigt wird, was der Glaube bedeutet (Röm. 4), die eindringliche Schilderung des Wesens des Glaubens auf Grund von Offenbarungsworten des Moses (Röm. 10,5 f.), die alttestamentlichen Warnungs- bilder (1. Kor. 10,1—13), die allegorische Deutung von

Sara und Hagar, um das Verhältniß des Alten und des Neuen Bundes zu veranschaulichen, von der Luther sagt, sie sei zum Stich zu schwach, mache aber die Sache fein lichte (Gal. 4,24 f.). Andererseits übernimmt Paulus auch bedeutsame Anschauungen und Begriffe aus dem Hellenismus, wie die Aussage über die natürliche Gotteserkenntnis (Röm. 1,18 f.) und über das ungeschriebene Gesetz, „die in die Herzen geschriebene Gesetzesleistung“ (Röm. 2,12 f.) und das Gewissen (1. Kor. 7,8 f. u. a.). Die teleologische Weltbetrachtung, die dem Christentum ebenso wie der alttestamentlichen Religion eignet, ist besonders energisch von Paulus durchgeführt (z. B. Röm. 9—11, 1. Kor. 1,21); sie ist auch einer der Grundgedanken der Popularphilosophie. Stoische Begriffe, wie die Natur, die da lehrt, was schicklich sei (1. Kor. 11,14, vergl. auch *φυσικός* Röm. 1,26), und die Bezeichnung des Pflichtmäßigen durch *τὰ καθήκοντα* (Röm. 1,28), begegnen bei ihm; auch die Lasteraufzählungen und ihre Gegenstücke haben nicht nur bei den Rabbinen und bei Philo, sondern auch in der kynisch-stoischen Diatribe zahlreiche Analogien. An das berühmte Höhlenbild Platos erinnert die eindrucksvolle Kennzeichnung der unvollkommenen Erkenntnis in der irdischen Welt (1. Kor. 13,12. Plato rep. VII 514 f.). Platonisch ist die Scheidung des inneren und äußeren Menschen (2. Kor. 4,15, vergl. z. B. Phaedrus 245 a). Der pneumatische Leib erinnert an den ätherischen Leib der griechischen Mystik (1. Kor. 15,44), worüber Paulus nach dem Urteile der patristischen Exegese nicht wie ein Prophet redet, sondern auf Grund seiner Schlüsse (*ἀπὸ λογισμῶν*, vgl. die Catene Cramers zu 1. Th. 4,13), und wobei er von dem platonischen Gedanken ausgeht, daß alles Leben aus dem Tode entspringt (1. Kor. 15,36 f., Phaedon 71 e f.). Daß er auch bei dem Hinweis auf die Taufe für die Toten (1. Kor. 15,29) einen Mysterienbrauch gelten lasse und eine magische Einwirkung annehme, erscheint fraglich (vgl. übrigens 2. Macc. 12,43 f.), ebenso ob er bei den „Elementen“, denen die heidnischen Galater gedient haben, an Sterneister gedacht hat (Gal. 4,9). Diese hätte er wohl nicht als „bettelhaft und schwach“ charakterisiert.³⁰⁾

Endlich, um nur das Wichtigste zu berühren, das Johannesevangelium, das rätselvolle Buch, das so heiß wie kein anderes Buch des Neuen Testaments geliebt und gehaßt worden ist. Ch. F. Baur sagt von ihm, es stehe über

allen Gegensätzen der ersten zwei Jahrhunderte, aber habe zu allen eine Beziehung. Fichte preist es als die reinste und erhabenste Urkunde der wahren Religion. Souverain in seiner merkwürdigen Schrift *Le Platonisme dévoilé* (1700) erklärte es für eine christliche Umformung platonischer Gedanken. Ähnlich wie in der griechischen Mystik kommen sodann in ihm die Gegensätze von Licht und Finsternis als herrschende vor; auch Gnade, Wahrheit wird z. B. im *Poëmandrès* reichlich verwandt, ebenso bei den Gnostikern. Der Logos des Johannes weist auf die Stoa, deren Logoslehre dann Gemeingut der Popularphilosophie wird³¹⁾, der Paraklet kann an den Montanismus erinnern. In gelehrten Werken sind Thoma, Grill, Kreyenbühl diesen Analogien nachgegangen und meinten, von ihnen aus das Evangelium ableiten und geschichtlich verstehen zu können. Und doch widerstrebt die Kraft seiner Eigenart allen Versuchen der Ableitung aus anderen Quellen, als aus der lebendigen Anschauung von Jesus, dem menschengewordenen Gottessohn, dessen geschichtliches Wirken seine ewige Herrlichkeit enthüllt. Sein Inhalt ist so eigenartig wie seine Sprache, die in ihrem gleichmäßigen, schlicht-feierlichen Rhythmus dem ideellen Gehalte dieser Geschichtsbetrachtung ebenmäßig sich anpaßt.

3. Aber wirken nicht dennoch die treibenden Kräfte der hellenistischen Religionen und der Popularphilosophie bestimmend ein auch auf den grundsätzlichen Gehalt des Urchristentums?

Betrachten wir zunächst die Art und Weise, in der das Weltwirken Gottes, das Rundwerden der göttlichen Kräfte in dieser Welt, erfaßt und beschrieben wird.

Alles Heil ist im Christentum an die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazaret gebunden. Sein Tod ist die Erlösungstat, seine Auferweckung das Zeugnis Gottes für ihre Kraft und Bedeutung. Mit seiner Auferstehung erweist er sich nicht nur als der Christus³²⁾, sondern auch als der Herr (*κύριος*), der das Weltregiment bis zur vollen Durchsetzung der Gottesherrschaft führt (1. Kor. 15, 21–28). In seinem Tode erkennen die Gläubigen das Opfer, das alle kultischen Opfer erledigt und den freien Zugang schafft zu Gott (Grundgedanke des Hebräerbriefes). Wo begegnen uns diese Anschauungen in der Religionsgeschichte? Des Sokrates Tod hat niemand auf das Heil der Menschheit

bezogen. Die Theophanien haben nichts zu tun mit dem Axiom: der Logos ward Mensch (Joh. 1, 14). Die Apotheosen der hellenistischen Herrscher und der römischen Kaiser sind politische Akte, die mit dem Seelenheil nichts zu tun haben, ³³⁾ und die Apotheosen geistiger Größen sind persönliche Ehrungen. Die Mythologumena vom Himmelsmenschen im Spätjudentum und in orientalischen Religionen haben auf die Christologie nicht eingewirkt, die eben auf einer einzigartigen lebensvollen Verbindung von Gott und Mensch beruht. Daher ist auch nirgends die Vorstellung von der Präexistenz Christi zum Ausgangspunkte der Heilserkündigung gemacht; von dem geschichtlichen Wirken Jesu geht diese vielmehr aus. ³⁴⁾ Eben deshalb ist der Tod Jesu als Gnadenstat Gottes, als das Opfer, das Gott in entgegenkommender Gnade der Menschheit bringt und in dem die ganze Tiefe und Kraft der Menschenliebe Jesu kund wird, der Mittelpunkt des Evangeliums. Die Wertung dieses Todes als Opfertod (*λύτρον* Matth. 20, 28) ist spezifischen Charakters. Bei den Opfern der antiken Religionen ist's der Opfernde, der Gott durch seine Gabe sich gnädig erhalten und stimmen oder Sühne schaffen will. Bei Jesu Opfertod ist's Gott, der Jesu Gehorsamstat als das Opfer, das die Bürgschaft der Sündenvergebung bringt, wertet. Gott bringt seinen Sohn aus Liebe der Menschheit zum Opfer, damit sie durch ihn Vergebung der Sünde habe und den Zugang zu ihm finde. (Röm. 5, 1. 8, 5 f. Joh. 3, 16 usw.).

Übereinstimmend mit ihren Zeitgenossen berichten die Männer des Urchristentums von Wundern, die Jesus und die dessen Boten vollbracht haben. Wunder sind Wirkungen übernatürlicher Kräfte. Alle hellenistischen Religionen suchen im Wunder ihren Schwerpunkt. Im Wunderglauben feiert der Selbsterhaltungstrieb seine Feste. Krankenheilungen, Befreiung der Dämonischen von ihren Gözengeistern werden nicht nur im Neuen Testament erzählt, und der Bericht über die Dämonenaustreibung in dem Gebiete der Gergesener trägt volkstümliche Züge, die den hellenistischen Wundererzählungen näher stehen, als den sonstigen neutestamentlichen Wunderberichten; denn auch diese haben ihren spezifischen Charakter. Die Wundertaten, die z. B. von Pythagoras oder von Apollonius von Tyana berichtet werden, sind Schauwunder und magische Kunststücke. Die Wunder des Asklepios in Epidaurus sind Heilungen, die

durch Traumoffenbarungen, in denen ärztliche Vorschriften erteilt werden, vorbereitet sind. Erorzisten und Goeten bringen Zaubermwirkungen zustande mit den sonderbarsten Mitteln und unter auffallenden Begleitumständen. Alle diese Wunder haben keine Beziehung auf das Heil der Seele. Sie gelten für sich und fordern auf zur Bewunderung des Chaumatürgen, dem es nimmer in den Sinn kommt, den Wunder heischenden zuzurufen: „So ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht.“ Jesus dagegen vollbringt seine Wunder nicht wie jene Chaumatürgen und Erorzisten. Sie sind Liebestaten göttlicher Kraft weniger zur Beglaubigung seiner Sendung als zur Errettung der verlorenen Seelen. Wie er grundsätzlich alle Schamwunder ablehnt, bezeugt die Versuchungsgeschichte. Auch für den Namenszauber, durch den die mit Namen gerufenen überirdischen Mächte in den Dienst des Chaumatürgen gezwungen werden, bieten die neutestamentlichen Berichte kein Beispiel. Wenn Petrus dem Lahmen zuruft: „im Namen Jesu Christi des Nazareners wandle“ (Act. 3,6), so zeigt das Folgende (V. 16), daß die das Wunder vermittelnde Kraft der Glaube an den Heiland ist, dessen Name eben das Bekenntnis ist zum Herzog des Lebens. Und das Wunder aller Wunder, die Gottestat der Auferweckung Jesu. Sie läßt sich nicht auf die Naturmythen von der Neubelebung des zerstückten Osiris und des entmannten Attis, des getöteten Adonis und ähnliches zurückführen, vielmehr ist sie von denselben durch einen abgrundtiefen Abstand getrennt. Der Auferstehungsglaube der Jünger widerstrebt allen Versuchen einer psychologischen Erklärung aus dem „natürlichen Gang“, er setzt eine objektive Tatsache voraus, die das persönliche Erleben der Gewißheit ermöglicht: Jesus lebt! was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Die Frühlingsfreude an der aus dem Winterschlaf erwachenden Natur konnte den Jüngern nicht die Überzeugung einflößen, daß Gott seinen Heiligen nicht im Tode belassen wird, und diese Überzeugung ward gestärkt durch die Einsicht, daß die Auferweckung Jesu die Erfüllung der Verheißungen Gottes sei (1. Kor. 15,1—4).

Das wirksamste Ferment der hellenistischen Religionen und Kulte ist der *E n t h u s i a s m u s*, der in Verbindung mit der Theurgie die üppigsten Blüten treibt. Wird der Enthusiasmus verstanden als die rücksichtslose und reine Hingabe an den Beruf, der als göttlicher Auftrag zu

werten ist, so darf auch Jesus ein Enthusiast genannt werden. „Der Eifer um dein Haus verzehrt mich“, dies Psalmwort veranschaulicht den Eindruck des vorwärtstürmenden Gottesmannes auf seine Jünger (Joh. 2,17), und Jesus selbst rechtfertigt diesen Eindruck, wenn er sagt: „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden, und wie verlange ich, daß es schon brennte“ (Luk. 12,49). Jesu paradoxe Forderungen, durch die er das Heil der Seele über alle menschlichen Rücksichten stellt, bewähren diese Gesinnung unbedingtesten Berufsgehorsams kraft seiner Gottesgewißheit. Das ist ein sittlich bestimmter Enthusiasmus, dessen Früchte in der Bergpredigt, in den Gleichnissen, in den Prophetenworten und den Strafreden Jesu von den Evangelisten gesammelt sind. Wie weit davon entfernt ist der theurgische Enthusiasmus eines Porphyrius oder des Poimandres, ganz abzusehen von den rohen Formen, in denen der Myste des Mithras die Gotteslust durch Schreien und Atmen in sich hineinzwingen will, um in ekstatischer Trunkenheit aus dem Naturzusammenhange sich loszureißen.

Aber in den Briefen des Paulus finden sich allerdings Spuren eines dem hellenistischen verwandten Enthusiasmus. Der Bericht über seine Verückung bis in den dritten Himmel und bis ins Paradies (2. Kor. 12,1 f.) steht einzig da in den neutestamentlichen Schriften. Wie jedoch redet er davon? Widerwillig, durch die Entstellungen der Gegner gezwungen, schildert er den Vorgang, wie er ihn erlebt hat. Persönlich bedeutet er ihm eine außerordentliche Gnadenerweisung. Da er sie datiert, war dies Erlebnis ein ungewöhnliches. Scharf weiß er es zu unterscheiden von der Christusoffenbarung, durch die er zum Jünger Jesu und zum Heidenapostel berufen ward (Gal. 1,15. 1. Kor. 9,1, 15,8). Ferner das Glossenreden. Die Schilderung, die Paulus davon gibt (1. Kor. 14), trifft Zug um Zug zusammen mit den Äußerungen des ekstatischen Enthusiasmus, wie ihn Plato im Phaedrus (245 c. f.) klassisch beschreibt: Wirksame Einigung mit dem Unendlichen, die den Sterblichen über sich selbst erhebt und sich in einer Form Luft macht, die nur dem Eingeweihten verständlich ist. Einen heiligen Wahnsinn nennt Plato diesen Zustand. Auch die unverständlichen Rundgebungen der Pythia in Delphi entringen sich ihr unbewußt und unverständlich, während sie, vom Gotte erfüllt, sich wie eine Rasende geberdet. Die Korinther aber, die das Glossenreden als höchste pneumatische

Leistung beurteilten, fragt Paulus: Werden die Fremden (Nichteingeweihten — ἰδιῶται) oder Ungläubigen, wenn ihr alle in Glossen redet, nicht sagen, daß ihr besessen seid? (1. Kor. 14,23.) Denn Glossen sind unverständliche Laute, Worte oder Gebete, die nur dann erbaulich wirken können, wenn ein Ausleger sie in verständlicher Fassung wiedergibt. Der Glossenredner selbst aber fühlt sich geheimnisvoll beseelt und erhoben, wenn auch für sein natürliches Selbstbewußtsein seine Rede ebenso unfruchtbar bleibt wie für den Fremden und den Ungläubigen, falls ihm keine Deutung verliehen wird (14,2. 13. 14). Wie stellt sich nun Paulus zu diesen enthusiastischen Leistungen? Er selbst hat auch die Gabe des Glossenredens und übt sie reichlich aus (14,18). Aber er ist bestrebt, die Betätigung dieses Charismas ganz aus den Gemeindeversammlungen zu verbannen, und er besteht unter allen Umständen auf die äußerste Beschränkung in denselben; es ist eben ein subjektivistisches Charisma, das an sich nicht zur Erbauung der Gemeinde dient. Auch bei dem gewaltsamen Ausbruch der Begeisterung, als die Pfingstgemeinde in dem Obergemach des Hauses der Maria zu Jerusalem versammelt war, fehlt es den Glossenrednern nicht an einem Hermeneuten. Petrus erklärt den Versammelten, was die Geistesausgießung bedeute.⁸⁷⁾ Mögen hier also auch enthusiastische Auswirkungen der inneren Erhebung vorliegen, jedenfalls werden sie als absonderliche und vereinzelte Erscheinungen behandelt. Sie beherrschen nicht das Gemeindeleben, sondern sie sind Ausnahmen, die das geordnete Gemeindeleben eher stören, als fördern. „Entnüchert euch, wie's recht ist“ (1. Kor. 15,34). Wir dürfen bei dieser Mahnung auch an die Geistesstrunkenen denken.

Für diese enthusiastischen Leistungen wird der Geist Gottes als Urheber eingeführt. Paulus nennt auch sie ein „Rundwerden des Geistes.“ Der Geist Gottes aber ist vom Menschengeniste verschieden. Er gehört Gott, kommt von Gott, ist also übernatürlichen Ursprungs und Wesens (1. Kor. 2,7—13). Das ist auch die Anschauung des Alten Testaments vom Geiste Gottes. Allein steht die neutestamentliche nicht gewissen hellenistischen Anschauungen näher, wenn wir für Geist (πνεῦμα) Dämon (δαίμων, δαιμόνιον) setzen? Nach Plutarch (De genio Socratis) wirkt das Daimonion des Sokrates in ihm als übernatürliche, seine natürlichen Entschlüsse hemmende Kraft. Platonischer Anschauung entstammt die Lehre, daß jeder seinen

Dämon oder Genius als Begleiter durchs Leben von den Göttern zugeteilt erhalte, der ihn an der Pforte des Lebens empfängt und bis zur Pforte des Todes führt. Die Stoiker lehren, daß jeder seinen Dämon in sich trage, der das Gottähnliche im Menschen zur Geltung bringt.³⁸⁾ Gewiß, in der Behauptung des übernatürlichen Ursprungs und Wesens des Gottesgeistes lassen sich die christlichen Aussagen mit den hellenistischen vergleichen, im übrigen gehen sie auseinander. Der Geist Gottes ist dem Christen die Kraft der Offenbarung und der Lebensführung. Er ist die Lebensmacht des lebendigen Christus. Wo die Menschenkraft versagt, tritt er ein (Matth. 10,20). Er erinnert an Christi Werk und erläutert es, indem er in alle Wahrheit leitet (Joh. 14,26. 15,26). Er ist die Gotteskraft, welche die Gemeinde zum Leibe des Herrn ausgestaltet und alle menschliche Gabe zur Erbauung der Gemeinde fruchtbar macht (1. Kor. 12). Der Geist ist also recht eigentlich die Seele der Bruderliebe und der Bürge für die Zugehörigkeit zum Herrn, und eben darin zeigt sich der Abstand von den hellenistischen Analogien. Der Dämon, wo er nicht mit der Vernunft gleichgesetzt wird, ist den auserwählten Kindern der Gottheit als persönliche Gabe für ihre Selbstbehauptung zugeteilt. Wie schwer faßbar er aber seinem Wesen nach erscheint, beweisen die weit auseinandergehenden Erklärungen des Daimonion des Sokrates.

Wie steht es jedoch mit der Wertung von T a u f e und A b e n d m a h l im Urchristentum? Treten hier nicht Einwirkungen der mystischen Theurgie hervor? Denn in den von ihr bestimmten Kreisen ist zugleich mit den enthusiastischen Äußerungen der Glaube an die magische Wirkung gewisser kultischer Handlungen herrschend. Das Sakrament (*μυστήριον*) zwingt das Göttliche zu naturhafter Wirkung in irdisch-körperliche Form. Der in die Mysterien von Eleusis Eingeweihte bekennt: „Ich aß aus der Handpauke und aus der Cymbel trank ich; ein Myste bin ich geworden.“³⁹⁾ In den dionysischen Orgien zerrissen die Mänaden die Hindin und aßen das blutige Fleisch, um den Gott sich einzuverleiben.⁴⁰⁾ Die Frage des epikureischen Priesters Cotta (Cic., De nat. deor. III 16) kann nicht verneint werden: „Hältst du jemand für so wahnwitzig, daß er das was er ist als Gott ansehe?“ Auch in den neutestamentlichen Aussagen über Taufe und Abendmahl haben manche Forscher Überlebenssolcher ethnischen Theurgie finden wollen,

als hätten die Boten Jesu die Meinung der Kapernaiten geteilt, die der Herr mit den Worten zurückweist: „Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze. Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben“ (Joh. 6, 52. 63). In Verfolg dieser Ansicht spricht man Paulus einheitliche Grundanschauungen vom Heil in Christus ab. In unvermittelten Gedankensprüngen bringe er zwei konträr sich ausschließende „Theorien“ zur Geltung. Bald rede er wie ein Theurge, der an die naturhafte Wirkung der Sakramente glaube, bald wie ein Popularphilosoph, der die Erneuerung der Gesinnung auf den Willen zum Gottesgehorsam zurückführe. Wäre das richtig, so würde Paulus gesagt haben: „Aus der Taufe habt ihr den Geist empfangen.“ Er sagt aber: „Der Glaube kommt aus dem Heilswort des Evangeliums, und der Geist Gottes wird uns zu eigen durch den Glauben“ (Röm. 10, 16 f. Gal. 3, 5. 6). Abgesehen davon, daß auf Taufe und Abendmahl nie die hellenistische Bezeichnung *Mysterion* (*sacramentum*) angewandt wird, sind beide heiligen Handlungen der Christenheit niemals als Grund- und Quellpunkt für die Heilsgewißheit angesehen worden, vielmehr sind sie Bestätigungen und Belebungen derselben. „Wer da glaubet und getauft wird, wird selig werden, wer aber nicht glaubet, wird verdammet werden“ (Marc. 16, 16). Im zweiten Gliede des Ausspruchs ist die Taufe nicht erwähnt. Daß aber mit der Formel „zieht Christum an“ keine theurgische Vorstellung verbunden ist, zeigen deutlich die analogen Formeln vom Anziehen der Gerechtigkeit, der Kraft aus der Höhe, der Waffen des Lichts, der Unsterblichkeit, des neuen Menschen, auch ihr Gegenstück: bekleidet mit Schande aus Scham (Psalm 71, 13 LXX). Hätte Paulus mystisch-magische Vorstellungen mit der Mahnung, Christus anzuziehen, verbunden, so hätte er nicht an die Galater (2, 20) schreiben können: „Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir,“ wo er das Leben in Christus gleichsetzt mit dem Leben im Glauben. Das Leben Christi im Gläubigen also setzt den Willen zum Glauben voraus. Christus wird ebenso wie sein Geist formendes Lebensprinzip. Wenn aber im urchristlichen Gemeinglauben abergläubische Vorstellungen dieser Art fortgelebt haben, so bekämpft sie Paulus folgerichtig. Was er (Röm. 6, 1—10) von der Taufe sagt, ist dafür der Beleg. Die Taufe ist das Symbol der inneren Wiedergeburt, deren Frucht der sieghafte Kampf um die innere

Reinheit wird. Ebenso ist das Abendmahl das Gedächtnismahl des wirksamen Heilstodes Jesu und deshalb das Bekenntnismahl und Gemeinschaftsmahl der Gläubigen (1. Kor. 11,23 f. 10,16 f.). An Stelle aller theurgischen Praktiken tritt im Christentum die Predigt des Heilworts, das die Kraft des Geistes Gottes in sich trägt und dem Gläubigen darbietet.

Unberührt endlich von hellenistischen Einflüssen ist die Prophetie Jesu, die auf seinen Ausgang und auf die letzten Offenbarungen Gottes am Ende der Dinge vorbereitet. Beides, die Verkündigung seines Todes und seiner Auferweckung einerseits, andererseits die Verkündigung seiner Wiederkunft und des letzten Gerichtes, gehen in der evangelischen Überlieferung unvermittelt nebeneinander, sind jedoch in den apostolischen Schriften und in der urchristlichen Glaubensregel miteinander verbunden, wie das vor allem aus 1. Kor. 15,21—28 zu ersehen ist. Auch bei der Gerichtsverkündigung fehlt jene Ausmalung der Höllequalen, an der die hellenistische Frömmigkeit sich erlabte und erschreckte.⁴¹⁾ Von der Seligkeit wird bisweilen in Bildern, die von Freudemahlen entnommen sind, geredet, überwiegend aber wird dieselbe rein geistig gefaßt, als Gottgemeinschaft und Christusgemeinschaft, als Schauen der Wahrheit, die der Glaube vorwegnimmt (1. Kor. 13,9—13). Den reinsten Ausdruck gibt den christlichen Vorstellungen Johannes (14,2 f.): „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen, und ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten, und ich werde zurückkommen und euch mit mir nehmen, auf daß ihr seid, wo ich bin.“ Die ausführlichste bildliche Ausmalung des letzten Gerichtes über die treuen und untreuen Diener Christi (Matth. 25,31 f.) lehnt sich an spätjüdische Vorstellungen, sonst spiegeln die Ankündigungen der Wiederkunft Jesu, die gleichfalls Spätjüdisches übernehmen, reine Freude wieder über die ersehnte, nun endlich vollzogene Gemeinschaft mit dem Herrn. Vielleicht daß die Aussage über die „seufzende Kreatur“ (Röm. 8,19 f.) hellenistisch bedingt ist. Jedenfalls ist das der Fall bei der Ankündigung der Weltverbrennung im zweiten Petrusbrief (3,10), der auch sonst starke Spuren hellenistischer Einflüsse aufweist. Der Kern der hellenistischen Eschatologie ist die Hoffnung auf die Wiederkehr des goldenen Zeitalters, wie sie z. B. Vergil in der merkwürdigen vierten Ekloge in einer Weise verkündigt, die mit Prophetenworten des Jesaias zusammenklingt, oder die Lehre von einem Kreislauf der Dinge,

wie die Stoiker sie ausbildeten: Nach der Weltverbrennung folge die Wiederkehr der alten Welt in gesteigerten Formen, eine verbesserte Wiederholung. Auch die Lehre von der Seelenwanderung, die den eschatologischen Mythen des Plato zu Grunde liegt, nimmt einen solchen Kreislauf an. Alle diese Ausmalungen haben auf die Grundanschauungen der christlichen Eschatologie keinen Einfluß ausgeübt.

Soviel von den Offenbarungsweisen, in denen das Christentum das Kundwerden Gottes in dieser Welt erfährt und umschreibt. Durchweg beruhen sie auf eigenartiger Erfahrung der Gottgemeinschaft und neu orientierten Gewissheiten und Hoffnungen. Führt die Betrachtung der christlichen Lebensauffassung und des christlichen Wandels auf das gleiche Ergebnis? oder dürfen wir J. G. Hamanns Urteil uns aneignen, das Christentum enthalte „die gesündeste und wohlthätigste Moral, welche die Blüte, das Salz und den Äther des erhabensten Stoizismus und Epikurismus vereinigte?“⁴²⁾ Jedenfalls tritt hier an Stelle der hellenistischen Religionen die ethisch-religiöse Popularphilosophie auf den Plan.

Zunächst trifft das Christentum mit dieser zusammen in dem Zuge zum Universalismus, der in der Humanitätsidee seinen Höhepunkt erreicht. Namentlich die jüngere Stoa verkündigt, wie bereits betont ist, die Zusammengehörigkeit aller Menschen. Echt christlich mutet uns das Wort Epiftets an: „Selbst die, die uns mißhandeln, sollen wir lieben wie einen Vater, wie einen Bruder.“ Auch der Epikureismus findet ähnliche Worte. Durch die Menschenliebe werden ihm edle Lustgefühle erweckt. Wie Jesus hat auch Epikur gesagt: „Geben ist seliger denn Nehmen.“ Aber es sind andere Voraussetzungen, von denen aus hier und dort die Zusammengehörigkeit aller Menschen behauptet und die daraus sich ergebenden Folgerungen gezogen werden. Die Popularphilosophie erhebt sich nicht zur Idee der Gotteskindschaft, sie bleibt gebunden an die Idee des Weltbürgertums, das zugleich den Nationalgeist pflegt und die Sonderstellung des Weisen in der Welt zum Axiom macht. So überwindet sie nicht die Verschwommenheit des Kosmopolitismus und die Überhebung des einseitigen Intellektualismus und läuft aus in individualistische Sentimentalität. Das Christentum dagegen gründet seinen Universalismus nicht auf die gleiche Zugehörigkeit zur Welt, sondern auf die gleiche Bestimmung aller Menschen zur Gotteskindschaft. „Hier ist

nicht Jude noch Hellene, hier ist nicht Knecht und Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, sondern wir sind allzumal einer in Christus" (Gal. 3,28).

Auch in der Wertung der sittlichen Persönlichkeit trifft das Christentum mit der Popularphilosophie vielfach zusammen, namentlich mit der kynisch-stoischen Strömung, die den Dualismus der platonischen Richtung ablehnt. Wie der Christ so fordert auch der Philosoph eine radikale Sinnesänderung. "Wenn du gut sein willst, so glaube vorerst, daß du böse bist (Epiktet-Moschion 13). Ein merkwürdiges Bekenntnis, das diese Forderung veranschaulicht, legt der Jüngling ab, der in der stoischen Lebensanschauung sein besseres Selbst entdeckt hat. Unter anderem sagt er: "Das Leben, das ich vorher gelebt habe, war nur Tod. Das glaubt mir. Alles war beseitigt, das Schöne, das Gute, das Nützliche, das Böse. So verfinstert war mir früher der Sinn, alles lag im Dunkel. Nun aber, da ich hieher gekommen bin, ward ich wie einer der im Heiligtum des Asklepios den wundertätigen Schlaf erlebt hat, geheilt (*σωθεὶς*) und bin für die Folgezeit aufgelebt (*ἀναβέβιωκα*), ich wandle, rede, sinne."⁴³⁾ Das Bekenntnis deckt sich mit dem Worte des Paulus: "Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden" (2. Kor. 5,17). Und doch sind auch hier die Voraussetzungen der Bekenntnisse entgegengesetzt. Der hellenistische Mystiker sucht die Erneuerung durch theurgische Mittel zu erreichen. In den Aphorismen des Porphyrios wird der Weg dazu beschrieben, das allmähliche Loslösen des Körpers von dem Geist, damit dieser sich über die irdische Welt erhebe.⁴⁴⁾ Der Stoiker, der erkennt, daß er anders werden muß, als er ist, bahnt sich gleich seinem Helden Herakles selbst den Weg zum Olymp. "Ich will, was ich kann", sagt der Tugendheld (*ἀνὴρ σπουδαῖος*), der da "gut und frei" ist. "Was heißt vollkommene Freiheit? Nicht Menschen fürchten, nicht Götter" (Seneca, ep. 75,18). Das ist eine andere Freiheit als die christliche, der Paulus den klassischen Ausdruck gegeben hat. Der Stoiker versichert: "Von der Tugend hat niemand je behauptet, daß er sie von Gott empfangen hat." "Dafür, daß er ein braver Mann ist, hat den Göttern keiner jemals gedankt" (Cicero, De nat. deor. III 36). Paulus dagegen hat es erlebt, daß er durch die Gnade Gottes ist, was er ist (1. Kor. 15,10). Deshalb redet er nicht von Tugend, sondern von Gnadengabe.⁴⁵⁾ Er macht keinen Rechtsanspruch auf Vergeltung und Lohn geltend, sondern er gibt

sich in Gottes Hand und erbittet von Gott Kraft und Freude zur treuen Pflichterfüllung. „Was hast du, das du nicht empfangen hättest“ (1. Kor. 4,7). In welchem Sinne ist also der Christ frei allerwege? (1. Kor. 9,19.) Als ein von Gott gerechtfertigter Sünder. Deshalb sondert er sich auch nicht stolz ab von der Masse der Unfreien, sondern er bewahrt seine Freiheit im Dienen; sein Leben ist nicht eine Selbstverherrlichung, sondern ein Gottesdienst. „Da ich frei bin allerwege, habe ich mich allen zum Knechte gemacht, damit ich etwelche für Gott gewinne.“ Gewiß, hier wie dort steht bei dem Willen die Entscheidung. Aber die Motive sind verschieden: dort Selbstbehauptung in Selbstüberschätzung; hier Demut und Dankbarkeit; und das Ziel des Willens ist entgegengesetzt: dort Vergottung durch heldenmähiges Handeln, dort die Seligkeit. Kein Stoiker kann das Wort des Paulus sich aneignen: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2. Kor. 12,10), das will sagen, indem ich meine Unkraft erkenne, ergreife ich die Kraft aus der Höhe. „Nicht, daß ich es ergriffen hätte oder bereits vollkommen sei. Ich jage aber nach, ob ich's auch ergreife, weil ich auch ergriffen worden bin von Christus Jesus“ (Phil. 3,12).

So gestaltet sich denn auch die Lebensführung und die Schätzung der Lebenswerte bei dem Tugendhelden und bei dem Christen von Grund aus verschieden. Der Weise hüllt sich in seine Tugend ein und muß es erfahren, daß er damit nicht wetterfest bekleidet ist. Epiktet (III 22) schildert in begeisterten Worten das Ideal des Kynikers. Er bewaise sich als Herrenmensch, indem er die Affekte tötet (*ἀπάθεια*); er erhebe sich über Freude und Leid und betrachte sich als Bote der Gottheit, der die Menschheit zur Freiheit führt. „Was schert mich Weib, was schert mich Kind.“ Der Epikureer findet seine Freiheit in der unerschütterlichen Seelenruhe (*ἀταραξία*), er geht dem Leid vorsichtig aus dem Wege. „Freut euch des Lebens und wundert euch über nichts.“ Die Leidenschaften (*πάθη*) sind des Weisen nicht würdig, lehrt daher die Stoa. Das Christentum tötet die Affekte nicht, sondern verklärt und heiligt sie. Keine Apathie, sondern Friede und Freude im heiligen Geist, Sanftmut gegen Menschen und Demut gegen Gott.

Durch die Isolierung des Weisen ist denn auch von der Popularphilosophie keine Heilung der sozialen Nöte, welche die antike Kultur durchwühlten und zersetzten, ausgegangen.

Das Christentum fordert Keuschheit; dem Weisen ist diese keine Pflicht, sondern eine gleichgültige Sache (*ἀδιάφορον*), und der Fromme im Sinne des Hellenismus übt sie etwa aus in krankhafter Askese. Das Christentum gibt dem Kinde sein Recht und fordert die Anerkennung der Ebenbürtigkeit der Frau. Der Weise hat die soziale Stellung des Weibes nicht gehoben und gegen Kinderaussetzung und Kindertötung sich nicht aufgelehnt. Das Verlorene zu retten, das Unterdrückte zu heben und zu stärken, das liegt ihm ferne. Das Christentum zeigt, wie das Leid getragen wird zur inneren Läuterung. Mit jeder schweren Schickung stellt der treue Gott, der nicht über Vermögen versucht, seinem Kinde eine neue Aufgabe. Darum rühmt sich der Christ auch der Trübsale; „denn die Trübsal bringet Geduld, die Geduld bringet Erprobung, die Erprobung bringet Hoffnung, und die so begründete Hoffnung wird nicht getäuscht“, sie stählt das Herz, daß es fest werde (Röm. 5,3 f.). Der antike Mensch sucht im Reide der Götter oder in ihrem Zorne die Ursachen der schweren Schickungen.⁴⁶⁾ Er sucht die Götter abzulenken, zu beschwichtigen, zu versöhnen. Seine Frömmigkeit steht unter dem Banne der Furcht. Die Populärphilosophie hat diese Gesinnung nicht beseitigen können. „Ihr aber habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet“, schreibt dagegen Paulus den Römern (8,15).

Weiter, der Weise ist gleichgültig gegen den Staat, in dem er lebt. Der Christ erkennt dankbar die Staatsordnung an und stützt sie an seinem Teile; denn sie verbürgt ihm die Sicherheit, im Frieden seinem Gott zu dienen und seinem Berufe zu leben (Röm. 13,1 f.). Darum schätzt er auch den irdischen Beruf; er scheidet nicht den Sklaven, den Handwerker, den Armen und Elenden von dem Reichen, dem Herrscher, dem Freien. „Jeder bleibe in dem Berufe, in dem er den Ruf zum Heil erhalten hat“ (1. Kor. 7,20), durch Berufstreue bewähre er sich als Gotteskind.

Im Hellenismus suchen wir vergebens nach Wertung der Arbeit als sittlicher Macht und nach Äußerungen der Freude an der Arbeitsleistung. Er hält die altgriechische Anschauung fest, die den Arbeiter als unfrei und gebunden von dem Weisen und dem Freien scheidet, der *Musē* (*σχολή*) hat für geistige Beschäftigung. Das Christentum dagegen hat jede Arbeit geadelt. Die Arbeit ehrt Gott. Daher fordert Jesus von den Knechten, in Treue und Wachsam-

keit dem Herrn allzeit gewärtig zu sein, der ihnen die Arbeit zugewiesen hat (Mark. 13,34 f.), und er würdigt die Freude an der Ernte (Joh. 4,36). Dem Paulus ist seine Arbeit mehr wert, als sein Leben (1. Kor. 9,15. 18). Jedem Christen gilt es: „Wer nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen.“ Wie Paulus das befolgt, zeigt seine Lebensführung (1. Thess. 3,7—12).

Kurz, auf jedem Punkte tritt die Schätzung der Lebenswerte und Lebensaufgaben auseinander. Ich verzichte hier auf weitere Ausführungen. Nur zwei Punkte sollen noch kurz beleuchtet werden, die Mittel zur Behauptung der inneren Freiheit und die Weltbetrachtung. Die freie Persönlichkeit herauszubilden aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, in diesem Ziele trifft das Christentum mit der Popularphilosophie zusammen. Aber während der Epikureismus das Fundament der freien Persönlichkeit in dem Unterstoc des Menschenwesens, dem Fleisch (σάρξ) suchte, nähert sich das Christentum der platonisch-stoischen Strömung, welche die Herrschaft des Intellekts über alles Niedrige und Hemmende fordert. Es gilt einen Kampf um Erhaltung der Herrschaft des besseren Selbst. So hat denn auch kaum eine andere Ausführung des Paulus so zahlreiche Analogien, wie jenes ergreifende Bekenntnis von dem Kampf zwischen Fleisch und Geist (Röm. 7,13 bis 25). In dem Bilde von den beiden widerwilligen Rossen, dem von Begierden gefolterten und dem nach der Welt der Ideen aufstrebenden, die von dem Wagenlenker Vernunft nur mit Mühe und Gefahr vorwärts getrieben werden auf dem steilen Wege zur lichten Höhe, hat Plato seine Menschenkenntnis bewährt.⁴⁷⁾ „Ich seh' und schäze das Gute, und ich folge dem Schlechten“, diese Erfahrung wird in immer neuen Abwandlungen seit Sokrates ausgeführt. Aber durchweg beziehen sich diese Äußerungen auf den Kampf zwischen Pflicht und Neigung, zwischen den niederen Trieben mit ihren Leidenschaften und dem Tugendstreben. Der Kampf wird mit einem Scheinfrieden beglichen, um sich bis zur Ermüdung zu wiederholen, zu einem vollen Siege kommt er nicht. Der edle Sklave in uns, dem wir die Freiheit schuldig sind, bleibt in der Höhle gefesselt (Plato, rep. 514 a f.). Anders vollzieht sich das Ringen der widerspruchsvollen Menschenseele beim Christen. Der Geist Gottes, der in ihm Lebenskraft geworden ist, besiegt das Fleisch. Darum beschließt Paulus seine Schilderung mit dem

Gebetswort: „Ich danke Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn.“ Der schenkt ihm die Waffen zum siegreichen Kampfe.

Und die Weltbetrachtung? Daß die Gottheit die Welt regiert und ihre Zwecke in der Welt durchsetzt, ist Axiom der Popularphilosophie, insoweit sie nicht von Epikur beherrscht wird. Auch der Christ beurteilt den Weltlauf teleologisch. Der Popularphilosoph kommt aber, worauf bereits hingewiesen wurde, nicht zu einer runden Gewißheit über die übernatürlichen Bedingungen alles Geschehens. Ob das Schicksal, ob die Vorsehung Leid oder Freude ihm gesandt habe, oder ob er der Tyche opfern müsse, um für den Erfolg, der ihm zu teil ward, zu danken, das bleibt fraglich. Wie erhebt sich über solches Taster und Schwanken der suchenden Seele das christliche Gottvertrauen durch die Gewißheit: Der himmlische Vater weiß, wessen ihr bedürft, auch ehe ihr ihn darum bittet. (Matth. 6,8).

Aus der unerschöpften Fülle der Quellen habe ich die Verhältnißbestimmungen zwischen Hellenismus und Christentum zu gewinnen gesucht. Es ließen sich ebenso Gegensätze wie Berührungen von verschieden starkem Grade nachweisen, aber nicht eine grundsätzliche Beeinflussung der spezifisch-christlichen Wahrheiten. Die Punkte, in denen beide zusammentreffen, liegen meist in der Peripherie. Wo die Anschauungen sich decken, sind sie verschieden begründet und orientiert. Anders steht es mit dem Verhältniß des Christentums zu dem Prophetismus des Alten Testaments. Hier ist das Christentum die Erfüllung der Zielpunkte der Propheten. Eine Erfüllung der religiösen und sittlichen Bestrebungen des Hellenismus ist jedoch das Christentum nicht; diese erledigt es vielmehr. Paulus durfte sagen in der Erkenntnis der Kraft des Evangeliums: „Das Alte ist vergangen; siehe es ist alles neu geworden.“ Das Neue aber besteht darin, daß das Christentum die beiden geistigen Großmächte unlöslich verbunden hat, die im Hellenismus zu einer wirksamen Vereinigung nicht gekommen sind, obwohl sie dieselbe angestrebt haben, die Religion und Sittlichkeit. Darum liegt der Schwerpunkt des Christentums nicht im Kultus, darum schließt es alle Theurgie aus. Sein Schwerpunkt ist auch nicht im Enthusiasmus zu suchen, auch nicht in der Moral, sondern er beruht auf dem Gleich-

gewicht von Glauben, Hoffnung und Liebe und würdigt nur den Glauben als Kraft des neuen Lebens, von dem es gilt, daß er durch die Liebe sich wirksam erweist (1. Kor. 13,13. Gal. 5,6). „Es ist ein vernünftiger Gottesdienst“ (Röm. 12,1), der da zur Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit führt (Joh. 4,24). Sein spezifisches Wesen äußert sich in dem Geist der Kindschaft, in dem wir beten: Abba, lieber Vater (Röm. 8,15). In dem reinen Verhältnis von Vater, Mutter und Kind sind die beglückendsten inneren Güter beschloffen und gesichert. Von den Erfahrungen des durch Gott geheiligten Familienlebens aus weist das Christentum dem Gläubigen den Weg zu Gott. Und wie sind diese Erfahrungen zum unerschütterlichen Fundament des christlichen Heilsglaubens geworden? Durch Jesu Leben, Lehren und durch seinen Tod. In der Nachfolge Jesu bewährt sich die Kraft des Glaubens und der Liebe und läutert sich die aus dem Glauben erblühende Hoffnung. In der Nachahmung Jesu, der dem Christen ein Vorbild gelassen hat, bewährt sich die christliche Sittlichkeit, der von Gottvertrauen geleitete freie Gehorsam. So ist das Christentum gegründet auf die geschichtlichen Tatsachen der evangelischen Überlieferung und auf die persönliche Erfahrung der Gotteskindschaft. Es ist keine Mythologie, es richtet sich an alle, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, also an alle Menschen, die ihrer Unvollkommenheit sich bewußt geworden sind; denen gibt es sichere Freudigkeit zum Leben und wirksamen Trost im Sterben.

Anmerkungen.

Zur Orientierung über das Gesamtgebiet B. Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea. 3 Bde. 1893—1903. J. Kärst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1. 1909. C. f. Nagelsbach, Homerische Theologie 2. Aufl. 1861. Nach homerische Theologie 1857. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte 4 Bde. 1898 f. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907. W. Stärf, Neutestamentliche Zeitgeschichte. 1907. W. Wundt, Völkerpsychologie II. 1. 2. 1906. 1909. C. Clemen, Die

religionsgeschichtliche Erklär. des N. T. 1909. Archiv für Religionswissenschaft. Archiv für Geschichte der Philosophie.

¹⁾ Zum Martyrium des Cyprian und der Justina vgl. die Acta sanctorum zum 26. Sept. Th. Zahn, Cyprian von Antiochia und die deutsche Faustsage 1882. Die Athenische Philosophentochter Athenais hat als Kaiserin Eudokia die Legende in einem zum Teil erhaltenen Gedichte verherrlicht, dessen II. Buch das Bekenntnis Cyprians enthält. Abgedruckt in Mignes Patrologia Graeca 85 S. 831—864. Es ist von J. Gregorovius (Athenais, Geschichte einer byzantinischen Kaiserin 1882 S. 267 f.) übersetzt.

²⁾ Τοῦ μεγάλου Βασιλείου πρὸς νέους, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ἀφελούντο λόγων, mit Anmerkungen herausgegeben von H. Letholiz 1857. Vgl. besonders cap. 6 f.



³⁾ Photius Bibl. Cod. 249 (S. 441, 22 f. Becker) διὸ καὶ ὡς ὁ Πλάτων (im Kratylus) φησὶν, ὅτι ἂν καὶ παρὰ βαρβάρων μάθημα λάβωσιν οἱ Ἕλληνες, τοῦτο ἄμεινον ἐκφέρουσι, μάλιστα δὲ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οἱ Ἀθηναῖοι. Aus einer anonymen Biographie des Pythagoras. Zur Übernahme und Anpassung der φιλοσοφία βάρβαρος vgl. Diogenes Laertius Prooem. § 6.

⁴⁾ Vgl. G. Heinrich, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 1908 S. 8 f. Zu den urkundlichen Funden vgl. U. Wilcken, Griechische Ostraka 1899. A. Deißmann, Licht vom Osten. 2. u. 3. Aufl. 1909.

⁵⁾ Porphyrius, De Styge in der Ausgabe des L. Holstenius S. 282 f. Zur Sache vgl. auch Ciceros Somnium Scipionis und De natura deorum II 36.

⁶⁾ Artemidorus I 6 τὰ ἀπροσδόκητα θεόπεμπτα. Menander (Stobaeus, Florilegium XXXII 7) τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός. Dies sagt er ironisch von der ἀναΐδεια. Artemidorus aber nimmt es ernst, indem er (II 69) sagt: τὸ κρατοῦν γὰρ δύναμιν ἔχει θεοῦ. Der Stoiker Balbus formuliert das zweite Axiom bei Cicero De nat. deor. II 23 also: Res ipsa, in qua vis inest major aliqua, sic appellatur ut ea ipsa nominetur deus. Beispiele: fides, mens, virtus, honor.

⁷⁾ Cicero, De nat. deor. II 5. Sextus Empir. Adv. Mathem. IX 123, 131. Artemidor, I 8.

⁸⁾ Über die Tyche vgl. J. Welcker, Griech. Götterlehre II 799 f. E. Rohde, Der griechische Roman I. Aufl. S. 276 f. Plutarch, περὶ τύχης. Menander ὃ μὴ δέδωκεν τύχῃ κοιμωμένῳ μάτην δραμεῖται, κἂν ὑπὲρ δόξαν δραμῇ. Anders meint's das Psalmwort: „Den Seinen gibt's der Herr schlafend.“ Gut veranschaulicht die Bedeutung der Tyche Plinius Briefe II 7, 5: „Denn in der ganzen Welt und aller Orten und zu allen Stunden mit den Stimmen aller Menschen wird fortuna allein angerufen, allein angeklagt, allein bedacht, allein gelobt, allein beschuldigt und mit Schmähungen verehrt.“ Viele ähnliche Äußerungen bei Euripides, z. B. Hiketid. 552 f. Helena 711 f. ἀγαθὴ τύχη mit gutem Glück! Gottesglück! lautet daher die übliche Eingangsformel für die verschiedenartigsten Kundgebungen.  

⁹⁾ Vgl. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum 2. Aufl. Nr. 567. Die letzten Worte sind dunkel. Ähnliches fordert, um nur das zu erwähnen, die Tempelordnung des Sklaven Xanthos, der dem Men Tyrannus ein Heiligtum errichtete. Dittenberger S. 633. Zu den komplizierten Opferritten Eurip. Hiketid. 1119.

¹⁰⁾ Vgl. reiche Belege dazu in Dietrich, „Mithrasliturgie“ (1903), z. B. S. 10, 23, *στὰς οὖν εὐθὺς ἔλακε ἀπὸ τοῦ θείου ἀνενίλων εἰς σαυτὸν τὸ πνεῦμα*. Recht drastisch singt Anacreon von den Wirkungen des Orakels in Klaros:

*οἱ δὲ Κλάρον παρ' ὄχθαις
δαμνηφόροιο Φοῖβον
λάλον πίνοντες ὕδωρ
μεμνότες βοῶσιν.*

¹¹⁾ Apulejus Metamorphosen XI 12 f., besonders 21. Besonders verbreitet und angesehen waren auch die Taurobolien, die Sühnungen und Reinigungen durch Stierblut, die Prudentius Peristeph. 1011 f. anschaulich beschreibt. Was man von ihrer Wirkung erwartete, bezeugen die zahlreichen hergehörigen Weihinschriften durch die Formel *renatus ex taurobolio*.

¹²⁾ Eine Reihe von Briefen sind dieser Angelegenheit gewidmet. Vgl. besonders ad Atticum XII 18 u. 36.

¹³⁾ Beispiele bei A. Deismann, Nicht aus dem Osten 1908 S. 180 f. Eines der merkwürdigsten Denkmäler ist der große Zauberpapyrus der Bibliothèque nationale, den Wessely in den Denkschriften der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie Band 36 S. 27—208 herausgegeben hat. Mit welchen Empfindungen wird z. B. der Gläubige den Worten gelauscht haben, die bei der Ausgrabung einer Heilwurzel gesprochen werden sollten (v. 2993 f.): „Deine Kräfte sind in dem Herzen des Hermes, dein Holz sind die Knochen des Mneues, deine Blüthen sind die Augen des Horos, dein Same ist der Same des Pan“.

¹⁴⁾ Vgl. Heinrici, Erklärung des 2. Korintherbriefs 1887 S. 481 f. zu Kap. 12, 1 f.

¹⁵⁾ Vgl. auch die berühmte Charakteristik der Bedeutung des Sokrates bei Cicero Tusc. V 4. Welche Gegensätze aber in der Popularphilosophie sich geltend machten, veranschaulicht die verschiedene Wertung des Hercules. Euripides schildert ihn in der Alkestis als Naturburschen und Herrenmenschen, der mit übernatürlicher Kraft ausgerüstet ist, dem Epiktet ist er der Tugendheld und der Führer zur Vergottung, der Normalweise.

¹⁶⁾ Als der Kern der platonischen Philosophie galt allgemein der oft zitierte Satz: *αἰτία ἐλουμένου, θεὸς ἀναίτιος, πᾶσα δὲ ψυχὴ ἀθάνατος*. Vergl. dazu Porphyrius ad Marcellam. c. 12 mit der Anm. von Angelo Mai.

¹⁷⁾ Vgl. Phaedon 65^a—69^a und die parallelen Ausführungen im Phaedrus und die Politeia. Immer wieder treffen wir in der Popularphilosophie auf diese Gedanken, so bei Cicero (z. B. Tusc. I 30), Maginus Tyrius, Seneca, (z. B. epist. 102, 23 f.) Apulejus (Philosophia est mortis affectus consuetudoque moriendi). Am geistvollsten hat sie Porphyrius, der wie Jamblichus die Verbindung von Philosophie und Theurgie konsequent durchgeführt hat, in seinen Sentenzen, namentlich in den Äußerungen über den „zweifachen Tod“ formuliert, am vollstündlichsten der Poëmandres (vgl. Reizenstein Poëmandres 1904) und Macrobius in seinem Kommentar zum Traum des Scipio z. B. I. 8, wo er den Unterschied der virtutes politicae und purgatoriae auseinandersetzt; vgl. bei ihm auch I. 9 u. 13.

¹⁸⁾ Cicero, De nat. deor. II 12.

¹⁹⁾ Zur Sache vgl. P. Barth, die Stoa, 2. Aufl. 1909. R. Henze,

Xenokrates 1892. Eine treffliche Darstellung des volkstümlichen Stoizismus gibt Valbus bei Cicero, De nat. deor. II. Wie die universalistischen Gedanken in religiöser Richtung sich fortbildeten, belegt unter andern Macrobius Saturn. I. 17: Apollinem πατῶν cognominaverunt non propria gentis unius aut civitatis religione, sed ut auctorem prognerandarum omnium rerum, quod sol humoribus exsiccatis ad prognerandam omnibus praebuit causam, ut ait Orpheus: πατὴρ ἔχοντα νόον καὶ ἐνίπρωνα βουλὴν. Servius zu Verg. Georg. I 5: Stoici dicunt, non esse nisi unum deum . . ., unde eundem Liberum, eundem Apollinem vocant, item eandem Lunam, eandem Cererem, eandem Junonem, eandem Proserpinam dicunt. Vgl. dazu das Gebt des Lucius an die Isis bei Apulejus Met. XI. 2. Am energischsten vertritt diese Anschauungen Julian in seiner Rede von der Sonne.

²⁰⁾ Cicero, De nat. deor. II. 62: Jam vero circuitus solis et lunae reliquorumque siderum, quamquam etiam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent. Nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem solertiamque praestantior; eorum enim cursus dimetiti maturitates temporum et varietates mutationesque cognovimus. Zur Theorie der Zukunftsdeutung vgl. Cicero, De divinatione. A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité. Paris 1879, 3 Bde. Wie sehr die Astronomie Gegenstand des allgemeinen Interesses war, beweist ihre Literatur. Das Gedicht des Aratos wurde von Cicero in seiner Jugend übersezt, das Gedicht des Manilius ist zugleich eine Sternphilosophie.

²¹⁾ Vgl. Artemidorus im Vorwort zum ersten Buch und II 70, auch des Macrobius Einleitung zur Auslegung des somnium Scipionis. Zur Sache s. Boll, die Erforschung der antiken Astronomie (Neue Jahrb. des klass. Altertums 1908 S. 103—126).

²²⁾ Antologiarum libri ed. Guil. Kroh 1908. Die Bedeutung der Sternreligion in der hellenistischen Zeit erhellt aus den ständigen heftigen Bekämpfungen derselben durch die christliche Apologetik. Eine gute Darlegung und Bestreitung findet sich noch in Barlaam und Joasaph (ed. Boissonade) S. 240 f. Wie zäh ihr Leben ist, beweist der Aberglauben von heute.

²³⁾ Zur Sache vgl. Weinel, Der Geist und die Geister, 1899. S. Tamborino, De antiquorum daemonismo. 1909. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur 1907, S. 77 f. Plato in der Epinomis übernimmt in den Aussagen über die Dämonen die Volksvorstellungen. Plutarch äußert sich über sie am eingehendsten in den Schriften De Iside c. 25 f. De defectu oraculorum c. 13—15. De genio Socratis c. 24. Porphyrius, De abstinence carniarum II 37—43.

²⁴⁾ Omnis in imbecillitate est gratia et charitas. Cicero, De nat. deor. I. 44. Auch Kallikles in Platos Gorgias 482 b f. faßt die Gerechtigkeit, wie sie Sokrates lehrt, als Deckmantel der Feigheit. Allein der Stärkere habe Recht.

²⁵⁾ Vgl. die charakteristischen Äußerungen des Epikureers und Priesters Cotta bei Cicero, De nat. deor. III. 2. Er ruft ironisch dem Vertreter des Stoizismus zu: Fac nunc ergo intelligam, tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, majoribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.

²⁶⁾ Zahlreiche Beispiele dieser Art bei G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902 S. 33 f. 338 f. G. Appel, De Romanorum precationibus 1909.

²⁷⁾ Zu den Inschriften vgl. die anziehende, aber etwas idealisierende Abhandlung in Ehrs Abhandlungen (2. Aufl. 1875) S. 340 f.

²⁸⁾ H ir z e l, Der Selbstmord bei den Griechen im Archiv für Religionswissenschaft. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II. 422 f.

²⁹⁾ Die Ablehnung und die Kritik des heidnischen Götterglaubens durch die Christen läßt sich mit der des Epikureismus vergleichen, und die Apologeten benutzen in der Tat auch die Gegengründe, welche die Epikureer geltend gemacht haben. Aber diese blieben bei dem für die Frömmigkeit ihrer Zeit negativen Ergebnis stehen und boten als Ersatz eine materialistische Metaphysik und ihre Lustlehre. Die Christen dagegen kritisierten aus Religion die Religionen.

^{29a)} Die prinzipielle Unabhängigkeit vom jeweiligen Weltbilde hat das Christentum bewährt, als die Entdeckungen des Copernicus und Keplers das antike Weltbild zerstörten.

³⁰⁾ Zur Sache vgl. H e i n r i c i, Das Urchristentum 1902, und dessen Kommentare zu den Korintherbriefen, namentlich die Schlußabhandlungen zur Erklärung des 2. Briefs (1887) S. 560 f. und zur achten Auflage des Kommentars in Meyers exegetisch-kritischem Handbuche S. 436 f.

³¹⁾ Vgl. M. H e i n z e, Geschichte des Logos in der griech. Phil. 1872. Das Motto ist bezeichnend: ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος.

³²⁾ Der Name Caesar (καῖσαρ) wird aus dem Eigennamen ein Amtsname, der Amtsname Christus (Messias) aus einem Amtsnamen ein Eigenname. Merkwürdiges Gegenstück.

³³⁾ Das Zusammentreffen der Prädikate apotheosierter Herrscher mit denen des erhöhten Christus, wie σωτήρ, κύριος, υἱὸς θεοῦ beruht schwerlich auf bewußten Anpassungen, sondern ist der sich wie von selbst darbietende Ausdruck für die Grundanschauung von Christi Erlösungswerk; anderenfalls müßte im Urchristentum eine gegensätzliche Ablehnung des Kaiserkults hervortreten, von der nur in der Apokalypse Spuren vorhanden sind.

³⁴⁾ Zur Sache vgl. meine Erklärung von 1. Kor. 15, 46—49.

³⁵⁾ Vgl. G. N a u m a n n, die Wertschätzung des Wunders im Neuen Testam. 1904. O. W e i n r e i c h, Antike Heilungswunder 1909. R e i g e n s t e i n, Hellenistische Wunderberichte 1907.

³⁶⁾ Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie, besonders S. 100 f.

³⁷⁾ Auf die Verschiedenheit der Auffassung des Glossenredens in der Apostelgeschichte und bei Paulus gehe ich hier nicht ein. Vgl. dazu meine Kommentare zu 1. Kor. 12.

³⁸⁾ Vgl. des Kebes Gemälde und Censorinus, De die natali. Marcus Aurelius V. 27: Gottwohlgefällig lebt, wer allewege tut ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. Vgl. dazu weitere Belege in der Anmerkung Gatafers z. d. St. Der Stoiker setzt übrigens den δαίμων mit dem νοῦς καὶ λόγος ἐκάστου gleich.

³⁹⁾ ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης, vgl. A. E o b e r t, Aglaophamus p. 24.

⁴⁰⁾ Weiteres bei H e i t m ü l l e r, Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, dessen Schlüsse aus den Analogien ich mir nicht aneignen kann.

- ⁴¹⁾ Zur Sache vgl. A. Dieterich, Nekyia 1893.
⁴²⁾ Hamanns Schriften, herausgegeben von G. Roth IV. 262, aus dem vierten der hierophantischen Briefe, welche in Hamanns Weise unser Thema behandeln.
⁴³⁾ Aus dem Papyrus Didot veröffentlicht in den Neuen Jahrb. für das klass. Altertum 1908, S. 41.
⁴⁴⁾ Porphyrius ed. L. Holstenius p. 240 f.
⁴⁵⁾ ἀρετή, das Wort, das den Grundton der Popularphilosophie angibt, kommt im Neuen Testamente nur viermal vor, vgl. Phil. 4,8 1. Petr. 2,9. 2. Petr. 1,3. 5.
⁴⁶⁾ Vgl. die tüchtige Schrift von Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. 1909.
⁴⁷⁾ Plato, Phaedrus 256 f. Vgl. auch die wundervolle Ausführung in rep. 588 b f. und 439 b f.

Inhalt.

	Seite
I. Heidentum und Philosophie	3
II. Die hellenistische Kultur	4
III. Die hellenistische Frömmigkeit	6
1. Das Weltbild	7
2. Die Durchschnittsfrömmigkeit	8
3. Die hellenistische Popularphilosophie nach ihrer religiös-ethischen Bedeutung	13
4. Versuche einer Verbindung von Religion und Philosophie. Religionskritik	16
5. Äußerungen der hellenistischen Frömmigkeit: Gebete, Grabinschriften. Frage nach dem Selbstmord	21
IV. Das Christentum nach seinem Verhältnis zum Hellenismus	25
1. Die Grundsätze der urchristlichen Verkündigung	25
2. Die geschichtliche Bedingtheit derselben	27
3. Die unableitbare Eigenart der christlichen Grundanschauungen in Bezug auf Offenbarungsweise und Lebensanschauung	31
Anmerkungen	45



Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Geeben wurde vollständig:

Erläuterung der paulinischen Briefe

unter Beibehaltung der Briefform

von

D. Ernst Kühl,

Professor der Theologie in Königsberg i. Pr.

2 Bände:

- I. Band: Die älteren Briefe des Paulus. 418 Seiten. 8°. Preis:
Mk. 6 brosch., Mk. 7,50 gebd.
- II. Band: Die jüngeren Briefe des Paulus. 279 Seiten. 8°. Preis:
Mk. 4 brosch., Mk. 5,50 gebd.

„... Wir bekommen sehr viel zu lesen und unter diesem viel Guten, aber in diesen Erläuterungen bekom ich Allerbestes. . . . Das Lesen dieser Erläuterungen ist die reinste Wonne, und man muß sich geradezu vom Lesen losreißen, so meisterhaft und vortrefflich ist die auf gründlichster Schriftforschung beruhende Arbeit. Voll heißem Verlangen sehen wir dem Erscheinen des 2. Bandes entgegen.“
Hamburg. Kirchenblatt.

Professor Kühl, der wohlbekannte Königsberger Exeget, bietet in diesem Buche der christlichen Gemeinde eine anregende Gabe dar, die freilich so sorgfältig durchdacht und gearbeitet ist, daß auch Theologen von Fach manches aus ihr zu lernen vermögen. Kühl erläutert die Briefe des Paulus nicht in der üblichen Weise, durch hinzugefügte Anmerkungen oder durch abstrakte Wiedergabe der Gedankengänge. Er behält vielmehr die Briefform bei und schreibt so, als wenn Paulus selbst sich breiter ausgedrückt hätte und mehr Rücksicht auf das Verständnis seiner Leser genommen hätte, als er es leider getan hat. So gewährt die Lektüre des trefflichen Werkes jedem Leser bequeme Belehrung und Anregung. Man mache einmal die Probe und lese zuerst ein paar Verse bei Paulus und dann Kühls Umschreibung, und man wird erkennen, wie klärend letztere zum Verständnis des paulinischen Textes ist. Theologischen wie nichttheologischen Lesern kann daher die treffliche Arbeit, die einer unserer besten Kenner des Neuen Testaments uns dargeboten hat, nur dringend empfohlen werden.

Prof. A. Seeberg in der „Kreuzzeitung“.

„... Die Sprache ist fließend, höchst lebendig, von abstrakt theolog. Form ebenso frei wie von einer breiten homiletischen Weise. . . . Wer einen Theologiestudierenden literarisch zu beraten hat, wird sich Dank erwerben, wenn er ihn rechtzeitig auf dieses Werk hinweist. . . . Aber auch die schon im Amte stehenden Theologen werden diese „Umschreibung“ für die wissenschaftliche Durchdringung ihrer praktischen Arbeit, vom eigentlichen Schriftstudium nicht zu reden, mit vielem Nutzen vergleichen.“
„Deutsches Pfarrerbblatt.“

Christliche Ethik. Vom Geh. Kirchenrat Professor Dr. **Ludwig Lemme.** ■ Bde. I. Bd. XV. 640 Seiten.

Preis: M. 11.— brosch., M. 13.— gebd. in Halbfrauz. II. Bd. IV, S. 641 bis 1218. Preis: M. 10.— brosch., M. 12.— gebd. in Halbfrauz.

„Endlich — und das ist nicht der geringste Vorzug dieser neuesten Ethik — ist sie nicht nur für die gelehrte Theorie brauchbar, sondern erst recht und fast noch mehr für die kirchliche Praxis. Die meisten Abschnitte können vortrefflich zur Grundlage von Predigten oder populären Vorträgen gemacht werden. Der praktische Geistliche, der das Studium dieser Ethik vornimmt, wird ihm nicht nur mittelbaren, sondern auch unmittelbaren Gewinn für seine berufliche Tätigkeit entnehmen.“

Aus einer langen Besprechung des „Theologischen Literaturberichts.“

„... ist eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen der letzten Jahre auf dem theolog. Büchermarkt und ein Werk, welches einen bleibenden Wert für die christliche Gemeinde sowohl, wie für die **theologische Wissenschaft** behalten wird, denn es ist, wie wir ausdrücklich bemerken möchten, in so verständlichem Deutsch geschrieben, daß auch **christlich gebildete Laien** einen großen inneren Gewinn und eine Bereicherung ihrer christlichen Erkenntnis von der Lektüre haben werden. Es ist ein Buch, das man bei wiederholter Lektüre mit steigendem Genuße liest. ...“

Aus einer umfangreichen Besprechung der „Lutherischen Rundschau“.

Von Christus und dem Christentum. **Aufsätze von Reinhold Seeberg,**

Prof. der Theologie in Berlin. 145 S. Sehr geschmackvoll ausgestattet. M. 2.— brosch., M. 3.— gebd.

„Etwas Unbedeutendes kann der Feder dieses geistesmächtigen und glaubensstarken Lehrers der akademischen Jugend nicht entfallen. Deshalb wird jeder, auch der gebildete Zweifler — und der schließlich am meisten — seine Rechnung und seine Ausbeute finden. Man kann sich kaum eine klarere, leichter faßliche Darstellung der verschiedenen Glaubensrichtungen in der evangel. Kirche denken, als die hier unter dem Namen „**Wirkliches Christentum**“ gegebene ... fünf Richtungen läßt der Verfasser zu Worte kommen ... Alles, was das Buch enthält, ist gut und originell.“

„Deutsche Tages-Zeitung.“

Der Entwicklungsgedanke und das Christentum.

Von D. Dr. **Karl Beth**, ord. Professor der Theologie in Wien. 270 Seiten gr. 8°. in gebiegener Ausstattung. M. 3.75 brosch., M. 4.75 gebd.

„... Es ist ein wirklich förderndes Buch ... Eine recht „moderne Theologie alten Glaubens.“ Aus einem umfangreichen Artikel der „**Kreuzzeitung**“.

„Ein wahrhaft zeitgemäßes Buch. Mitten hineinreichend in die brennendste theologische Frage der Gegenwart. ... Man hat hier in nuce die Behandlung des ganzen Problems. Daher vorzüglich geeignet zur raschen Orientierung.“

„**Mecklenb. Kirchen- und Zeitblatt.**“

„Daß Christentum und Entwicklungsgedanke nicht unvereinbare Gegensätze sind, daß vielmehr der Entwicklungsgedanke für unsere Auffassung vom Christentum von wesentlicher Bedeutung ist und daß andererseits der Entwicklungsgedanke durch die christliche Anschauung von Geschichte und Offenbarung seinen rechten inneren Gehalt bekommt, das will das Buch zeigen. Es ist **allgemein verständlich, packend, ja glänzend** geschrieben, zeigt aber vor allem durch seinen Inhalt die gründliche sowohl naturwissenschaftliche wie religions-philosophische Bildung des Verfassers, die ihn befähigt, sich über den Streit der Parteien zu stellen und so ein Wort zu sagen, das zweifellos sehr viel zur Klärung dieser viel umstrittenen Frage dienen wird.“

Prof. Z. im „**Reich**“.

Armensch, Welt und Gott. Zwei religions- und entwicklungsgeschichtliche Vorträge von

D. Dr. **Karl Beth**, ord. Professor in Wien, 89 Seiten. Elegante Ausstattung. M. 1.50.

Das Christentum enthält zwei Vorträge des Wiener Professors Beth. Beide sind Forschungen nach einer Auffassung der Religion und der Welt, die den Entwicklungsgedanken mit in sich einbezieht. Die Ausführungen sind prächtig und verschaffen eine klare Erkenntnis. Es ist dem Verfasser gelungen, zu zeigen, daß die naturalistische Auffassung ein Irrtum ist. Wer diese Broschüre gelesen hat, wird gern zu Beths Buch „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum“ greifen, um darin weiter zu studieren, womit er hier begonnen hat.

Die Reformation.

BR Heinrici, Carl Friedrich Georg, 1844-1915.
55 Hellenismus und Christentum. Berlin, E.
Z4 Runge, 1909.
Reihe 5 5Op. 22cm. (Biblische Zeit- und Streit-
Heft 8 fragen, Reihe 5, Heft 8)

Bibliographical references included
"Anmerkungen" (p. 45-50)

1. Christianity and other religions--
Greek. 2. Hellenism. I. Title. II. Series:
Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der
Weltanschauung und Bibelforschung, Reihe
5, Heft 8)

CCSC/mmb

338749

